SCIENTIA HELMANTICA

Revista Internacional de Filosofía

LÓGICAS DEL PRESENTE

- Resuelve:

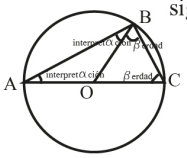
1) Halla la suma de los infinitos términos de la siguiente progresión geométrica:

$a_1 =$ corrientes actuales pensamiento $\quad r = \dfrac{\text{S. XXI}}{(1945 \pm 1968 \pm 1989\ 11\text{s} \pm 2008)}$

2) Iguala los siguientes conjuntos de números:

$Q_{([k^{w}\imath\ni\cdot(\imath)])} \neq$ $\approx \mathbb{Z}$

3) Demuestra numéricamente el siguiente teorema:



4) Define el polinomio de interpolación de Langraje que aparece a la derecha:

1936 1978 RANDALL COLLINS

5) $\sum =$ EDITORIAL UNIVERSIDAD

6) $\int (x) =$ SECULARIZACIÓN

7) $i^2 =$ S.XXI ARTE

8) Halla el valor de x e y:

$$\begin{cases} \text{teor}y\text{a} = \text{ } \dfrac{\text{estét}y\text{ca} + \text{fenomenolog}y\text{a} + \text{psicoanális}y\text{s}}{\text{epistemolog}y\text{a} + \text{ontolog}y\text{a} - \text{metaf}y\text{sica}} \\ \text{pra}x\text{is} = \text{contracultura} \text{ } + \text{antropología} \text{ } + \text{ética} \text{ } \end{cases}$$

DISEÑO: Nerea Ciarra Tejada

- Soluciones:

Herencias, ejes y errancias del pensamiento actual / Lógicas de género / Las lógicas del lenguaje, el discurso y el conocimiento / Nuevos imaginarios ciudadanos / Lógicas de la producción filosófica / De dios a la nada: lógicas de la secularización / Lógicas híbridas del pensamiento actual: texto, imagen, sonido y otras formas de expresión / Teoría y praxis. Ontología y revolución

NÚMERO 6
Noviembre 2016
2ª Época

Volumen III
ISSN: 2255-5897
revistascientiahelmantica.usal.es

Índice:

NOTA DEL DIRECTOR 5
SOBRE SCIENTIA HELMANTICA 6

— LÓGICAS DEL PRESENTE —

MONOGRÁFICO

PRESENTACIÓN 8

APERTURA

Teresa Oñate y Zubía:

Hermenéutica y *nóesis* en la postmodernidad: Contra la violencia del inmundo Idiota y su desmesurado color 12

1. UNA UBICACIÓN COMPLEJA: LA CUESTIÓN CONTEXTUAL EN TRÁNSITO 12
2. EL PROBLEMA HISTÓRICO DE LA VERDAD 16
3. LA FRASE DE NIETZSCHE «DIOS HA MUERTO» 20
4. DESDE LA TEOLOGÍA DE LOS PRIMEROS FILÓSOFOS GRIEGOS: LA ONTOLOGÍA ESTÉTICA DEL ESPACIO-TIEMPO COMO PROBLEMA CRUCIAL DE LA HISTORIA DEL SER 24
— NOTA DOCUMENTAL: BIBLIOGRAFÍA BÁSICA DEL PRESENTE ARTÍCULO 30
— NOTA BENE 31

INVESTIGACIONES

Agata Bak, Noé Expósito Ropero & Teresa Álvarez:

La vigencia del proyecto fenomenológico husserliano: análisis de la noción de subjetividad trascendental 34

— RESUMEN 34
1. INTRODUCCIÓN 35
2. EL PROYECTO FENOMENOLÓGICO DE HUSSERL 36
3. DIFICULTADES PARA LA COMPRENSIÓN GLOBAL DEL PROYECTO DE LA FENOMENOLOGÍA 40
4. LA NOCIÓN DE SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL EN HUSSERL 41
4.1. PROBLEMÁTICA IMPLÍCITA EN LA CUESTIÓN DE LO TRASCENDENTAL 42

4.2. DIMENSIONES DE LO TRASCENDENTAL 45
5. LA VIGENCIA DE LA FENOMENOLOGÍA: REIVINDICACIÓN DE LO TRASCENDENTAL 50
— BIBLIOGRAFÍA 53

Mª Teresa Sánchez Barahona:

La contemporaneidad de lo no contemporáneo 56

— RESUMEN 56
1. HIJOS DE SATURNO 57
2. ¿HISTORIA O HISTORIAS? 59
3. HABLAMÉ MUSA 60
4. LA TRADICIÓN: TIEMPO DEL HOMBRE 62
5. EL TIEMPO EN EL ESPACIO 62
— BIBLIOGRAFÍA 63

Edgar Straehle:

Repensar la multitud: prácticas de despolitización en el capitalismo digital 65

— RESUMEN: 65
1. DE LA MASA A LA MULTITUD 66
2. EN TORNO A LA MULTITUD 70
3. EL REVERSO DE LA MULTITUD 75
— BIBLIOGRAFÍA 81

Manuel Artime Omil:

La filosofía española y la pregunta por el presente. Una reflexión al hilo de la sociología filosófica de Francisco Vázquez y Moreno Pestaña 85

— RESUMEN 85
1. INTRODUCCIÓN. LA FILOSOFÍA COMO ANALÍTICA O COMO CRÍTICA DE LA VERDAD 86
2. LA PREGUNTA POR LA ACTUALIDAD EN LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA DEL SIGLO XX 88
3. ¿HACIA UNA RUPTURA DEL PATRÓN FILOSÓFICO HEREDADO? 92
— BIBLIOGRAFÍA: 96

Maite Arraiza Zabalegi:

La relación sexo-género y la materialidad del sexo de los tecnocuerpos 98

— RESUMEN 98
1. INTRODUCCIÓN 99
2. GENEALOGÍA DEL CONCEPTO GÉNERO Y LA DISTINCIÓN ENTRE SEXO Y GÉNERO 100
3. DESNATURALIZACIÓN DEL SEXO: LA DISTINCIÓN SEXO/GÉNERO EN ENTREDICHO 105

4. La performatividad y la materialidad sexo/genérica **108**
5. Materializando el sexo/género y otras diferencias humano-tecno-animales: relaciones **111**
6. La co-constitución del sexo/género en los tecnocuerpos **113**
7. Conclusión **116**
— Bibliografía **116**

— INFORMACIÓN EDITORIAL —

Normas de publicación **122**

Equipo Editorial (2ª época) **124**

NOTA DEL DIRECTOR

El presente número supone la apertura de la segunda época de *Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía.* La referencia a la *segunda época* no conlleva un cambio sustancial en el modo de proceder de la revista, sin embargo, se torna necesaria la mención dado el cambio realizado en el equipo directivo y la incorporación de nuevos compañeros en el equipo editorial.

Es así que, como director actual de la revista, quisiera agradecer a todas aquellas personas que participaron e hicieron posible el surgimiento de *Scientia Helmantica*, al igual que también quisiera dar las gracias a las personas que se han incorporado a este proyecto por su disponibilidad y entusiasmo.

Por último, agradecer de manera especial a Marco Antonio Hernández Nieto su colaboración singular en la ayuda a la coordinación de este número que publicamos bajo el título *Lógicas del presente*, al igual que la contribución llevada a cabo por Nerea Ciarra Tejada por su diseño de la portada.

FRANCISCO JAVIER CORTÉS SÁNCHEZ

Director de Scientia Helmantica. Revista Internacional de Filosofía

SOBRE SCIENTIA HELMANTICA

Scientia Helmantica es una revista internacional de filosofía que nace a propuesta de un grupo de estudiantes de postgrado en filosofía con la intención de ofrecer un espacio de encuentro y reflexión. Surge este proyecto de los estudiantes del Máster Universitario en Estudios Avanzados en Filosofía de la Universidad de Salamanca en coordinación con la Universidad de Valladolid y colaboración con las Universidades de Burgos y de León.

Scientia Helmantica está abierta a la recepción de artículos clasificados según cuatro áreas: Historia de la Filosofía y Filosofía Teórica; Ética y Política; Estética y Teoría de las Artes; y Epistemología. También cuenta con una sección dedicada a Reseñas así como otra sección dedicada a Entrevistas. Con todo esto, Scientia Helmantica pretende ser una revista que sirva como punto de encuentro tanto para los propios alumnos del mencionado Máster como para personas de cualquier otra procedencia.

A primera vista Scientia Helmantica puede parecer un proyecto muy ambicioso, y, en cierto aspecto, lo es; pero la razón de su amplitud tiene que ver con nuestra convicción acerca de la manera de hacer filosofía. Hacer filosofía es un trabajo amplio y global, que no puede reducirse a un interés parcial o aislado. Hacer filosofía para nosotros quiere decir confrontar distintas perspectivas y problemas filosóficos que inciten a pensar una vez más nuestra(s) realidad(es). Por esta razón, nuestra revista no presenta un carácter específico, sino que está compuesta por diversas áreas.

Esta pluralidad de discursos también se refleja en la diversidad de personas que integramos este proyecto. Las nacionalidades diferentes, los recorridos académicos y personales de cada uno, las convicciones propias de todos los componentes, hacen que Scientia Helmantica sea una revista abierta a múltiples miradas y perspectivas con la rigurosidad y el respeto debidos.

COMITÉ DE REDACCIÓN SCIENTIA HELMANTICA

—MONOGRÁFICO—

LÓGICAS DEL PRESENTE

— LÓGICAS DEL PRESENTE —

> *«La verdad, lo real, el universo, la vida —como queráis llamarlo— se quiebra en facetas innumerables, en vertientes sin cuento, cada una de las cuales da hacia un individuo. Si éste ha sabido ser fiel a su punto de vista, si ha resistido a la eterna seducción de cambiar su retina por otra imaginaria, lo que se ve será un aspecto real del mundo».*[1]

El presente número de la revista *Scientia Helmantica* es un homenaje a las *facetas innumerables* de la filosofía del presente y, para concretar aún más, de la filosofía joven del presente en el panorama español. El adjetivo *joven* no se ajusta aquí a razones biológicas ni tal vez biográficas, sino actuales, contemporáneas. Una *filosofía joven* no es necesariamente la filosofía *de los jóvenes*, con todos los matices interpretativos que eso pueda conllevar. Una filosofía joven es, por el contrario, una filosofía instalada en el presente, que no renuncia al pasado y que no deja, por completar el círculo, de proyectarse hacia el futuro. ¿Qué significa, en este contexto, una filosofía instalada en el presente?

En primer lugar, reconoceríamos que nuestro presente está constituido por un conjunto (desigual, complejo y no siempre consciente) de lenguajes y racionalidades, de *lógoi*. Por otro lado, también estaríamos admitiendo que no todo lenguaje y racionalidad atienden por esencia al presente, sino que cabe distinguir entre lógicas que se asientan en él, y otras que no lo hacen. En consecuencia, sobreviene un interrogante ineludible: ¿cuáles de las racionalidades actuales se instalan de veras en nuestro presente? ¿Y cuáles no se instalan? La malicia de ese *de veras* es difícil de disimular, ya que a su vez hemos de preguntar: ¿en qué estriba *instalarse* —e incluso,

1 ORTEGA Y GASSET, José (1982). *El espectador*, Salvat, Navarra, p. 21.

instalarse *de veras*— en el presente? *Instalarse* puede significar *comprometerse*, pero también puede significar, sencillamente, un neutral *describir* o incluso un mero *yacer* y *recostarse*. A lo que hay que añadir la peligrosa indiferencia que puede haber entre esos tres significados. El pensamiento postmoderno ha enseñado mucho a tal respecto. La ambigüedad del genitivo *del presente* nos pone, además, ante otro nuevo problema: ¿quién "da" las lógicas del presente? ¿El sujeto (en tanto que máquina de lógicas, en tanto que animal lógico), o el presente (el tiempo, el ser, la historia)? Y yendo más lejos, en su caso: ¿Qué *sujetos*? ¿Qué *presente(s)*? La incógnita sobre lo que a tal respecto la academia *pueda* dar de sí —y justamente *de sí*— es una cuestión abismal; más aún si entran en juego consideraciones *generacionales*. De una parte, ¿qué *filosofía* y academia nos obcecamos en seguir haciendo y reproduciendo? De otra parte, ¿qué voces traicionamos o condenamos al olvido?

Todas estas cuestiones se plantearon en el *LIII Congreso de Filosofía Joven* celebrado en la Facultad de Filosofía de la Universidad de Salamanca del 9 al 13 de mayo de 2016. En él se dio cita una muestra representativa de lo que se está haciendo en el contexto del pensamiento español de nuestros días. Organizada en distintas mesas temáticas (Teoría y praxis, ontología y revolución; Herencias, erajes y errancias del pensamiento actual; De dios a la nada: lógicas de la secularización; Lógicas del género; Lógicas híbridas del pensamiento actual: texto, imagen, sonido y otras formas de expresión; Nuevos imaginarios ciudadanos; y Lógicas del lenguaje, el discurso y el conocimiento), las comunicaciones presentadas reflejaron la calidad y originalidad del pensamiento contemporáneo de nuestro país. Además, el Congreso tuvo la suerte de contar con las conferencias de apertura y clausura de dos profesores que ejemplifican la lucidez y el rigor filosófico: Luciano Espinosa Rubio (Universidad de Salamanca) y Teresa Oñate y Zubía (UNED).

Este número es, por lo tanto, no sólo un homenaje, sino también un testimonio. Los textos que componen esta edición son una muestra representativa de lo que tuvo lugar en Salamanca en mayo de 2016. La apertura viene de la mano de Teresa Oñate y Zubía, a través de un intenso ejercicio filosófico de ontología, con su artículo titulado *Hermenéutica y Nóesis en la postmodernidad: contra la violencia del inmundo idiota y su desmesurado dolor*. La Profesora Oñate defiende en su texto que la problemática principal de las *Lógicas del presente* no puede sino ser una problemática de *filosofía de la historia*, y en concreto, *de ontología de la historia y ontología de la temporalidad*. Así, a través del linaje griego de Aristóteles y los presocráticos (y su *reproposición* en la *hermenéutica crítica* de Nietzsche, Heidegger, Gadamer y Vattimo), la gran tarea sería la de *renombrar* la teología política y la filosofía del espíritu (*noûs*, *nóesis*) más allá de la violencia con la que tradicionalmente se han impuesto en Occidente (desde las escatologías paulinas y agustinianas hasta sus secularizadas traducciones en el Saturno de la Modernidad, la dialéctica y el neoliberalismo).

Al texto inaugural de Teresa Oñate le sigue la sección de artículos. En primer lugar, Agata Bak (UNED), Noé Expósito (UNED) y Teresa Álvarez (UCM) llevan a cabo un análisis del

proyecto husserliano y elaboran una discusión acerca de su carácter práctico en *La vigencia del proyecto fenomenológico husserliano: análisis de la noción de subjetividad trascendental*. A continuación, en *El pliegue de la diferencia ontológica como herida del pensamiento*, Jezabel Rodríguez Pérez (UAB) emprende la tarea de relacionar teoría y praxis en el núcleo del quehacer filosófico centrándose en la ontología. Tras ello, en *La contemporaneidad de lo no contemporáneo* nos desplazamos de la mano de Maite Sánchez Barahona (UVA) a la disciplina de la historiografía y a una reflexión acerca de la naturaleza de los tiempos pasado y futuro. En *Repensar la multitud. Prácticas de despolitización en el capitalismo digital*, Edgar Straehle (UB) revisa la noción de multitud y su incidencia en la lógica política actual a la luz de la morfología del capitalismo contemporáneo. Después, Manuel Artime (UNED) se ocupa de cuestiones de filosofía española en *La filosofía española y la pregunta por el presente*, donde inserta la pregunta por las lógicas del presente que vertebró las reflexiones del Congreso en el contexto de dicha tradición. Por último, en *La relación sexo-género y la materialidad del sexo de los tecnocuerpos*, Maite Arraiza (UPV/EHU) lleva a cabo una aclaración conceptual y un análisis genealógico y filosófico de los vínculos entre sexo y género teniendo en cuenta la importancia que ha adquirido la técnica en nuestra coyuntura actual.

Queremos finalizar esta presentación expresando nuestro agradecimiento a los compañeros José A. Gascón y Marco A. Joven Romero (ambos del Dpto. de Historia, Lógica y Filosofía de la Ciencia, de la UNED), a Vicente J. Díaz Burillo (Dpto. de Historia Contemporánea, de la UAM), a la artista plástica y profesora de artes y estética Nerea Ciarra Tejada, a Héctor del Estal Sánchez (Dpto. de Filosofía, Lógica y Estética de la USAL) y a Cristina Bernabéu Franch (Dpto. de Lingüística, Lenguas Modernas, Lógica y Filosofía de la Ciencia de la UAM). También el apoyo ofrecido por la Facultad de Filosofía de la UNED, la Sociedad Académica de Filosofía de España (SAF) y la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA. Y por último, de manera especial queremos dar las gracias a la Facultad de Filosofía de la USAL, que acogió y facilitó este encuentro; a los profesores y profesoras, que lo hicieron posible; así como a todos los participantes, por compartir con nosotros *un aspecto real del mundo*.

Esperamos que disfruten leyendo los artículos tanto como nosotros lo hicimos.

Salamanca, noviembre de 2016

Isabel Roldán Gómez

Alejandro Lozano

Marco Antonio Hernández Nieto

APERTURA

HERMENÉUTICA Y *NÓESIS* EN LA POSTMODERNIDAD: CONTRA LA VIOLENCIA DEL INMUNDO IDIOTA Y SU DESMESURADO COLOR

1. Una ubicación compleja: la cuestión contextual en tránsito

El tránsito entre dos epocalidades nunca ha sido sencillo en Occidente pues tales momentos liminares, de especial densidad, conflictividad y creatividad histórica, están situados en el espacio abierto *entre* dos epocalidades diferentes, cuyas constelaciones de perspectivas como sistemas de paradigmas de vigencia y valoración, topologías de coordenadas que señalan lo insignificante y lo relevante, y, en suma, superficies de inscripción (donde situar los *fenómenos*: en el amplio sentido que va desde los fenómenos sensibles a los inteligibles, en ambos casos mediados por las pre-comprensiones interpretativas y las asunciones endoxáticas del lenguaje, como pensamos todavía siguiendo las indicaciones hermenéuticas del Aristóteles Griego), están puestas en cuestión. Dejan de ofrecer un suelo de creencias estables y pasan a interrogarse como ideas-problemas, para decirlo prosiguiendo con el fecundo contraste entre *Ideas y Creencias* que proporciona el *perspectivismo* ontológico-histórico del mejor Ortega y Gasset. Es decir, insistiendo en que tales perspectivas no son puntos de vista diversos (o parciales) sobre una única realidad (total) sino que es la realidad misma y su propia posibilidad la que se da y vierte originariamente en pluralidad de perspectivas en devenir.

Tales épocas de tránsito, además, se discuten entre sí, corriéndose el riesgo dialéctico de que el nuevo paradigma emergente reproduzca algunas o hasta muchas dimensiones del paradigma en descenso, por voluntad de poder ser entendido (y hasta de *aclarase* a sí mismo), o de crecer; mientras que el paradigma en declive suele apropiarse *a la desesperada defensiva* de las críticas más evidentes que recibe, acoplándolas a su revitalización agónica, forzada y las más de las veces de una ferocidad estentórea que suele preferir morir matando… Pero con eso y con todo: las superficies de inscripción contextual están puestas en cuestión. Son ellas mismas las que se han vuelto problemáticas y emergen como densas cuestiones críticas, preñadas de fecundas (pero desasosegantes) interrogaciones, que dejan de proporcionar ningún estable fundamento. Por lo cual se produce una gran apertura. Y ello no de cualquier manera, sino

afectando desde la raíz al cuestionamiento de las creencias admitidas por la mayoría, los sabios, los expertos o las mismas prevalencias performativas del lenguaje contextual concreto del que se trate… Asunto que ya involucra una dimensión de particular complejidad, pues supone (si el lector/a lo advierte) que estamos tomando al lenguaje como *lugar* (y al lugar-espacio como lenguaje) de relieves arqueológicos estratificados, de acuerdo con las tradiciones interpretativas *históricas* que el lenguaje repliega y des-pliega; mientras que el *espacio* mismo de ese *Entre* se nos aparece no ya como espacio extenso y medible cuantitativamente; no como mero espacio *físico*; sino como una singular dis-tancia de espacio temporal histórico-lingüístico que nos mide, que nos envuelve en su inmensa apertura, pues supone nuestro contexto mismo a descubrir.

Y, entonces, no ya tampoco *contando con* una temporalidad lineal sucesiva y mucho menos homogénea. Así pues, en cuanto empezamos a hablar del *contexto* donde situar nuestro discurso o reflexión *actual*: el de una epocalidad que sí consintiera poder ser llamada *nuestra*, irrumpen alteraciones sumamente perturbadoras en cuanto al espacio-tiempo del lenguaje del ser-ahí que somos y dónde estamos: el espacio-tiempo ontológico; perturbaciones que permiten advertir, con el exigente cuidado que la racionalidad crítica demanda, el registro antedicho: cómo todos los parámetros de ubicación señalados (y hemos mentado sólo algunos pocos) están abiertos y sometidos a honda interrogación y reconsideración; mientras que, sin embargo, nos resulta decisivo saber mínimamente (y ello de modo tan indispensable como urgente) a qué atenernos; saber a qué atenernos para comprender y actuar, para percibir lo relevante, el orden de prioridades, y hasta el contorno diferencial de los relieves y sentidos de cuanto nos rodea, sucede y hacemos. Saber a qué atenernos incluso para interpretar cómo situarnos, en qué contexto de ubicación inscribirnos para comprender nuestro enclave… Todo lo cual depende de saber algo tan aparentemente sencillo como *¿dónde (y cuándo) estamos-somos?* y *¿a dónde podemos (queremos) (si es posible) ir-estar-ser?* Asunto, insisto, que permite advertir ya con suma perplejidad cómo irrumpe y emerge el problema de La Filosofía de la Historia, junto con el problema de la Ontología Estética (de la *aisthésis*-percepción) del espacio-tiempo-lenguaje del ser: como contexto de las interpretaciones y perspectivas plurales, en cuanto abrimos siquiera la boca. Al menos en Occidente: Europa y América, cuando no ya en todos los lugares de la tierra, inmersa en la Globalización comunicacional y telemática. Pero ¿entonces? ¿Qué es lo que nos ha pasado, y nos está pasando, para que el ser del tiempo y el espacio emerjan como problema esencial (inaplazable) de *nuestro tiempo* (para decirlo, de nuevo, con Ortega y Gasset). ¿Qué está pasando para que el tiempo-espacio contextual de nuestra historicidad sea, él mismo, el tema esencial de re-flexión de nuestro tiempo?... Y ¿no nos ocurre que, mientras tanto, tales cuestiones se ven atravesadas por el vínculo inmanente del lenguaje que ahora sí se sabe necesariamente (in-decidiblemente) histórico? Una vuelta de tuerca más: y si es *histórico* (pero espacial-simultáneo) porque re-une las topologías de los estratos diversos de las epocalidades que lo configuran, en vez de *superarlas dialécticamente* como hacía la Modernidad que se despide tan

violentamente, entonces también es, *a la vez*, necesariamente plural-político y ecológico; sin que ello obvie, ni permita omitir, durante un solo segundo, el nexo igualmente vinculante de todas las dimensiones traídas con el Arte, como mínimo en tres sentidos convergentes:

a) El arte-técnica de las tecnologías digitales y cibernéticas (telemáticas) que ya hemos *incorporado*: a nuestros cuerpos, nuestra memoria e imaginación y nuestra cotidianidad como espacio envolvente.

b) La ontología del arte como estética del ser-lenguaje histórico del espacio-tiempo, en el sentido ya señalado por estas mismas líneas como *problema esencial de nuestro tiempo*.

c) El arte como alma-vida esencial de la racionalidad noésica-espiritual-comunitaria *poética*: perteneciente a la creatividad. Pues tal es su correlato: la nóesis, que, desde los griegos hasta Hegel, luego retomado amplia y críticamente por Nietzsche y Heidegger, llegando hasta nosotros de diversas maneras [a los Hijos/as de Nietzsche, como yo nos autodenomino, llamo (invoco) y reconozco, siguiendo al Zaratustra que espera la llegada de sus hijos] tiene que ver con la Poesía Productiva: con la Poíesis, con las acciones y obras poéticas (públicas) que dan lugar a lazo social; para empezar por la poesía de la tragedia ática y su función educadora de la pólis, en la asunción del límite: iniciación que comienza por la asunción de la muerte, que se pone en escena gracias a las máscaras de la risa y el llanto *a la vez*. La nóesis que se declina según la tríada del *noêin poiétikos* (pensar espiritual-comunitario creativo-productivo); el *noêin pathetikós* (pensar receptivo: el museo, la biblioteca…) y el *noêin orexikós* (pensar espiritual-comunitario deseante: del lazo entre ambas noéticas: la poética y la receptiva; por deseo del bien común, del límite como plenitud. Tres dimensiones que se enlazan en el *Andenken* (rememorar, repensar, renombrar) de Heidegger –siguiendo a Nietzsche—cuando responde a la pregunta: *¿Qué quiere decir Pensar?*: (*Was heiss Denken?*) y contesta subrayando la unidad articulada (enlazada por el *lógos*) de la gratitud de lo gratuito esencial que es correlato del darse del ser-tiempo, pues se declina como *Danken-Denken* (agradecer-pensar, recibir, los dones del presente); *Gedanken*: rememorar, celebrar, los pensamientos recibiendo-interpretando selectivamente los pasados posibles; y *Dichten*: poetizar, recrear los futuros mejores: los habitables, pensando en el bien de los tiempos y seres venideros. *Denken-Gedanken-Dichten*. Un asunto que desde los presocráticos: Parménides, Empédocles y Anaxágoras, tiene que ver con la *philía*: con la amistad y el amor (eros) al bien ontológico, o bien de la plenitud común, tal y como seguirá elaborándolo el mejor Platón y lo recibirá y recreará y relanzará el Aristóteles Griego.

   En nuestros días ha sido Hans-Georg Gadamer, siguiendo a Heidegger, quien ha entronizado el *noêin*: el pensar espiritual comunitario como *VERSTEHEN*: *pensar como comprender e interpretar*, situándolo en el centro abierto a la alteridad de la racionalidad

espiritual de la Hermenéutica Crítica, en tanto que nueva koiné, *lingua franca* o *Lógos*: lazo y espacio público, plaza pública, donde se puede producir el encuentro (diálogo, debate, escucha, disenso, traducción, interpretación) entre las corrientes actuales del pensamiento.

Tres dimensiones del *noêin*, para abrir boca, que convierten a la Ontología Estética en algo muy diverso de la mera Crítica de Arte y señalan, al menos, el lugar racional *por donde* sí poder abordar y plantear los problemas que competen a la complejidad singular de nuestra ubicación también histórico-política: el Dónde estamos-somos-podemos-obramos-creamos, etc., que afecta esencialmente a la Ontología de la Historia *emergida* como cuestión esencial. Y ni siquiera aún abordada "del todo" o tensada hasta su límite o con la complejidad que requiere y exige la cuestión; pues bien podría ocurrir, además, en cuanto a todo este asunto (*tà prágmata* del pensar del ser-tiempo), que estuvieran pasando algunas cosas tan sumamente inquietantes como las descritas sí, pero a partir, por un lado, de *comprender* que no se tratara sin más (para nosotros, en el siglo XXI) de un mero *cambio de época*, sino más bien de una puesta en cuestión de la Historia misma, como superficie de inscripción, donde poder situarnos. Que fuera ella: La Historia (y el ser-sentido de la Historia) la esencialmente puesta en entredicho. Por lo cual sería necesario asumir otra vez "toda" su memoria (de otra manera) y advertir que es la supuesta ordenación sucesivo-epocal progresiva que la estructuraba la que ha saltado por los aires poniendo a nuestra disposición los repertorios libres de los pasados posibles en relaciones de proximidad y distancia insólitas para la Historia *anterior*: la filosofía (metafísica) de la Historia Ilustrada, como secularización de la historia de la salvación cristiana, que procedía linealmente desde el pasado hasta el futuro y *más allá*, dejando cada presente-pasado atrás. Una cuestión de orden teológico-político que salta por los aires con *la muerte de Dios* anunciada por Nietzsche.

Ya que si el Dios bíblico ha muerto (tal y como sucede con el Cristo de la Cruz, y sucede con muchos semidioses, benefactores de la humanidad, hijos de un dios y una mortal, para las tradiciones greco-cristianas, por ejemplo: Diónisos), entonces lo que salta por los aires es todo aquello que *Las Metafísicas* (las síntesis híbridas de mitos bíblicos y pensamiento griego, que se apropiaron de las ontologías y teologías de la espiritualidad racional helena para *ajustarlas* al judaísmo, al cristianismo, la fe musulmana y la fe reformada moderna) habían depositado en los hombros del Dios Metafísico. Eso es lo que salta por los aires (quizá para bien y para mal): la juntura justificadora de una síntesis que sometía, transformaba, deformaba, la teología racional filosófica a las necesidades civilizatorias de la fe bíblica, puesta en curso por las teodiceas salvadoras *de la Historia de la Redención* y sus secularizaciones tecnológico-científicas y económicas "todopoderosas": racionalistas. Pues, en efecto, lo que arrastra y arrasa *la frase de Nietzsche «Dios ha muerto»* (sentencia que, tal como nos recuerda Heidegger, ya había sido pronunciada por Hegel) no es sólo el Fundamento: el Sujeto, el sustrato, el *hypokeímenon* lógico y metafísico: *gramatical* (ya antes discutido radicalmente por Heráclito) como último refugio causal

temporal-lineal (para los racionalismos metafísicos) basado en los nexos de asociación por semejanza y contigüidad sucesiva de los fenómenos; tal y como ya había quedado (expuesta y al pairo) la cuestión de la racionalidad causal, tras la crítica operada por el empirismo de David Hume. De ahí que la cuestión causal hubiera de ser remendada luego por Kant, quien procede volviendo a re-fundamentar el espacio y el tiempo entre los *a prioris* de la sensibilidad del *sujeto transcendental*. Una re-fundamentación sumamente discutible, a partir de la Muerte de Dios, tanto por el lado del Sujeto [que se pro-pone y ante-pone como *anterior* al orden racional del mundo y el tiempo (¡que él mismo instaura!, pero ¿en qué tiempo *antes* del tiempo? ¿Y qué diría Parménides de ese mito cosmogónico que está en la matriz de todos los mitos-dogmas?)] como por el lado de la reducción de la temporalidad-espacialidad al ámbito de la unificación-localización de los fenómenos sensibles (todo el idealismo alemán protestará *contra Kant* por este motivo); unos fenómenos que por tal unificación-localización espacio-temporal se vuelven susceptibles de ser objetos inteligibles (se pretende) y de recibir la formalización de los Esquemas y las Categorías transcendentales, a expensas del intrincado problema de cómo se involucra *el tiempo* entre los mismos Esquemas de la imaginación transcendental y su uso, tanto como en el uso de las Categorías, para empezar por la de Causalidad misma. Siempre el problema del *tiempo*. Y lo mismo (análogo) afecta a la *fundación*, en los últimos escritos de Kant, del progreso racional lineal de la historia de la civilización ilustrada, basada en el tiempo lineal y en el teísmo de una fe "religiosa", ya francamente declarada instrumental, para los intereses laicos colonizadores: aquéllos que justifican la religión dentro de los límites de la razón (y su contrario, ahora ya invertido: "superado": incorporado o dejado a atrás). Siempre el problema del *tiempo*; que en este caso lleva a revisar el creacionismo del génesis secularizado y la *hybris* (ebriedad des-mesurada) del sujeto todopoderoso *humano, demasiado humano* aprestándose a ocupar el lugar del Dios muerto, del Dios asesinado por los asesinos de Dios. Los peores de los hombres, a decir de Nietzsche.

2. El Problema histórico de la Verdad

Pero, además, la cuestión de la causalidad está intrínsecamente conectada con el problema de la verdad y basta con *el caso de la verdad* en las metafísicas racionalistas modernas, por ejemplo, para advertir la densidad de los problemas esenciales depositados en los hombros del dios todopoderoso que ahora ha muerto. Pensemos un momento en Descartes, para muchos el fundador de la Modernidad, y en la asombrosa cuestión del *Genio Maligno* que planea en sus *Meditaciones Metafísicas*. Como se recordará, el escepticismo metodológico del filósofo francés le conduce a poner en cuestión incluso las *evidencias* que se siguen de nuestros principios matemáticos y lógicos, haciéndole interrogarse de la siguiente manera o de una parecida: ¿Y si un Genio Maligno nos hubiera creado de tal modo que justo cuando nos basamos en que *A es A*, o

en que los dos ángulos de un triángulo rectángulo suman 180 grados, o en que la distancia más corta entre dos puntos es una recta… estuviéramos equivocándonos y el Genio Maligno se regocijara ante nuestra torpeza, mientras que en vano quisiéramos aplicar tales falsas evidencias a los objetos del mundo exterior o nos engañáramos al hacerlo?... En tal caso, fallando las certezas, no podríamos asegurar *la verdad* como *adaequatio intellectus et rem*: como adecuación del contenido intencional interno a la conciencia (*intellectus*) del sujeto, y la cosa o substancia exterior (*rem*), con la cual tiene que concordar el concepto-juicio para ser verdadero… Pero esto no puede ser —sigue razonando el fundador de la Metafísica Racionalista Moderna—. ¿Y por qué? ¿Por qué no puede ser? ¿Por qué no podemos estar "mal hechos" en cuanto a los primeros principios lógicos a partir de los cuales procedemos?... Y ahora viene la respuesta *metafísica*, híbrida, con una carga de teodicea (justificación del mal por recurso a Dios) tan estremecedora como apabullante, y casi inverosímil hoy para nosotros, si no fuera porque en ella, en tal respuesta, se transparenta ingenuamente la proveniencia esencial del mundo metafísico *dogmático* donde todavía no se ha dado la refinada secularización de la intervención de Kant: No, no puede ser —sigue Descartes— porque Dios es bueno. Porque la bondad pertenece necesariamente a los caracteres de la esencia de Dios; quien no podría divertirse con nuestros errores, ni haber creado a la criatura humana deforme y mal construida. Así pues ocurre como en San Anselmo de Canterbury y *el Argumento Ontológico*: que Dios siendo el *Sumun Ens* perfectísimo no puede no ser, porque ser es una de las máximas perfecciones. Y en Descartes, no puede además no ser bueno: ya que la creación es difusiva y bondadosa… Argumento (el de San Anselmo) que ya se encargará de discutir el Kant *pre-crítico* en aquél texto emblemático suyo, perteneciente, junto con *La Nova Dilucidatio* y *La Dissertatio*, a su producción *precrítica* o anterior a la *Crítica de la Razón Pura* (1781): el texto conocido abreviadamente por el Beweisgrund: *El único fundamento posible para una demostración de la existencia de Dios*... (1763). En este tratado Kant se basa únicamente en la noción de *existencia* y en argumentar que ésta no es un concepto ni puede estar incluida en los caracteres analizables de ninguna esencia; lo cual refuta a San Anselmo, pero procede, en su interpretación (la de Kant) del ser: asimilado a existencia, sin advertir que tal interpretación (luego naturalizada: olvidando su origen) del ser como existencia (y del ser de Dios como la única esencia que consiste en existir) proviene por completo del acervo escolástico elaborado no ya por Francisco Suárez y hasta ni tan siquiera por los árabes: Ibn'Rushd (Averroes) o Ibn'Sina (Avicena), sino directamente por Santo Tomás de Aquino. Baste acercarse para registrarlo no ya a la densidad incomparable de la *Suma Teológica* del dominico Doctor Angelicus, sino a un breve tratado suyo más fácil de leer y discutir como es el *De Ente et Essentia*; en el cual, por cierto, gracias al intento de aproximar aristotelismo y cristianismo, "se olvida" Tomás de Aquino del *ser primero* esencial del Aristóteles Griego: el alma: *la próte aitía tou einai* (primera *ousía* que es ser como causa); a la cual Aristóteles entiende no como alma individual potencial, sino como alma-vida que es acción (*enérgeia*) como praxis comunitaria-pública. Acción excelente que da lugar a comunidad (en todos los seres animados) y es correlato

de la *nóesis* lingüística inteligible porque se expresa como verdad ontológica (*alétheia*). Es éste primer sentido causal (último para nosotros a partir de los fenómenos), el más elaborado, el que es máximamente inteligible por parte del *noêin* de la verdad del ser de Aristóteles, el que pasa a ser olvidado por Tomás de Aquino siendo sustituido en el tomismo por la *existencia* inefable, irracional, y separada de las esencias inteligibles (en la mente del Dios Creador bíblico), pues (igual que luego en Kant) no es concepto, ni se obtiene por análisis de los semantemas de los conceptos; sino que "se añade" a las esencias ¡y la añade el Dios testamentario! En esto desemboca el genuino des-cubrimiento del Aristóteles Griego olvidado, quien, siguiendo a Parménides, sentaba que la verdad ontológica del ser (que se dice de plurales maneras en el lenguaje del ser), es su máximo sentido y límite último irreferible: último para nosotros y primero desde el punto de vista causal, ya que el *méthodos* —camino— de acceso a las causas primeras inmanentes, es la inversión del sentido individual del tiempo cinético-psicológico. Y sentaba que la verdad ontológica (*alétheia*) es práxico-poética (creativa). Que la verdad ontológica del ser es acción-obra poética participativa, inmanente a la comunidad de la pólis (en el caso del hombre, pero también inmanente a las acciones excelentes de todos los mundos de la vida animada y sus comunidades). Lo cual, de saberlo, de haberlo sabido Kant: que su noción de *existencia* repetía lo más original de la aportación de Tomás de Aquino a la cristianización (tremenda) del Aristóteles Griego, habría puesto en serios apuros al filósofo ilustrado de Könisberg, y hasta quizá le habría sonrojado. Asunto que no obstaba para que el genio de Kant redescubriera, pero ya como descubrimiento *propio* (de Kant) la primacía de la Razón Práctica sobre la Teórica… pero ¿a qué precio? Al del olvido del ser, al de reducir la praxis (antes acción ontológica) al antropocentrismo y a la *Fundamentación de la Metafísica de Las Costumbres*, en nombre de la Libertad-Razón del sujeto (ilustrado), entregando la Razón Teórica en manos de la ciencia determinista newtoniana… mientras negaba el *noeîn* teorético de la comprensión, interpretación, etc. Más tarde también Kant discutirá el *dogmatismo* de Descartes y la bondad conmovedora de su dios; terminando por relegar la función racional (ya secularizada) de dios a la de ofrecer un ideal dialéctico asintótico, como supuesto útil para la ordenación sistemática de los conocimientos objetivos del sujeto… otra cosa es que la crítica de la razón pura práctica sí pueda situar la Metafísica de las esperanzas cristianas escatológicas en el terreno de unos postulados de inmortalidad y justicia que premien y refuercen el cumplimiento del deber racional del hombre libre ilustrado… pero el sujeto autónomo se basta a sí mismo con los imperativos puramente racionales. Es cristiano reformado y secularizado; lo cual no puede hacernos olvidar a nosotros que la metafísica cristiana moderna está en la base y en la continuidad de la secularización ilustrada que la prosigue y vehicula, ahora relegando a dios y asumiendo el sujeto humano el control de la expansión civilizatoria del mundo salvaje a colonizar y salvar.

Para nosotros lo evidente, mientras tanto, es que la interpretación del ser como *existencia* diferenciada de la *esencia*; y su asignación respectiva a un mundo exterior (existencia: presente,

ya no correlato de ningún *noêin* como percepción espiritual racional-comunitaria-histórica y supra-conceptual), separado, a su vez, del mundo interior (esencia conceptualizable, definible: óntica); ambos separados y unidos por Dios (garante entonces de la verdad-enlace) es, en todos los sentidos, un avispero de agudos problemas: un engendro metafísico de alto voltaje, que da por supuestas demasiadas cosas, entre ellas el dogma-mito del Génesis Bíblico, que hace de las esencias las ideas de la mente de Dios y *después* hace de las existencias *el ser* de tales ideas-esencias, una vez creadas por el Todopoderoso como criaturas dependientes suyas… Es cierto que para la piedad del Santo de Aquino en todas las existencias está Dios: la única esencia que *en verdad* existe; pero se trata ahora de una noción de *ser* que no era para nada la griega —pues supone el dogma de la Creación del Génesis del Antiguo Testamento en que Dios crea *ex nihilo* (desde la nada) garantizando la separación de Dios y el Mundo Creado—. Se trata ahora de una noción de *ser* que no podemos encontrar entre los griegos *porque* ha roto con el pensar; se ha convertido en irracional, inefable, dogmática: no se pude correlacionar ni con *el ser* (*eînai*) *que se dice de plurales maneras en el lenguaje* (*lógos*) del Aristóteles Griego; ni con el ser (*eînai*) que se da en mismidad (*tó autó*) con el pensar (*noêin*) del Poema *didaskálico* (educativo) de Parménides, quien nombra por primera vez así al ser del Uno: a la unidad indivisible (eterna y necesaria) del límite constituyente o vinculante del *Arché*; la cual (como precisará el Aristóteles Griego) ha de decirse en pluralidad numérica originaria (inderivada), justo *porque* precisamente es el modo de ser de su unidad intensiva indivisible diferencial el que no permite ser confundido con ningún Uno-Todo cuantitativo, extenso, divisible. Un modo de ser: el de la unidad intensiva indivisible o límite-limitante, ya descubierto por los primeros teólogos racionales: los Milesios, cuando denuncian que la esencia de todo mito está en el antropomorfismo que se vierte en las cosmogonías y teogonías, basadas en el mito del creacionismo genésico y la linealidad del tiempo…. Una denuncia crítica con la cual nace, para hablar con precisión, la Filosofía como racionalidad no mitológica (contra-dogmática) de Occidente. Pero bueno, está claro que Grecia es otro mundo y que la Filosofía Griega no era ni judía, ni árabe, ni cristiana. Así que dejemos a las metafísicas modernas y a sus secularizaciones metafísicas (racionalistas, empiristas, ilustradas), en el lado en que las sitúa la Muerte de Dios: en el lado medieval y moderno que se aleja de nosotros en tanto que ya somos post-secularizados y por lo tanto post-cristianos. Fenómeno histórico-filosófico de enorme envergadura que aún estamos lejos de poder entender y asumir, quizá porque no conocemos (y los no-filósofos lo des-conocen) lo suficiente, la historia de la memoria de la verdad que llamamos *Filosofía* y mucho menos conocemos el pensamiento filosófico griego ni las ontologías y teologías espirituales (contra-mitológicas) del ser y de lo divino inmanente, helenas. Pues las *fuentes griegas* fueron celosamente tapadas (y deformadas), sustraídas, saqueadas y olvidadas por las teologías dogmáticas que se apropiaron de ellas sin citarlas; fueron escondidas entre rejas o en profundas mazmorras, fueron quemadas en hogueras inquisitoriales o bárbaras, como un tesoro (enterrado mil veces por un ladrón en un pozo sin fondo): el que alguien roba en la larga noche, olvidando, después, donde tiene que ir a buscarlo. O peor aún: fueron recubiertas (y utilizadas)

por (y para) los sentidos óntico-dogmáticos que estamos advirtiendo, merced a transformaciones y traducciones *históricas* destinadas al dominio civilizatorio y colonizador que se operaba en el nombre de Dios.

¿Resulta casual, entonces, que el nombre de la verdad ontológica del ser que se da (y se vela) en el lenguaje como su límite constituyente, sea para la Filosofía Griega, desde Parménides, NO la *homoíosis* (homologación, adecuación, semejanza) que se reserva para la verdad lógica (óntica); propia de los juicios compuestos y su corrección semántica, pendiente de mostración racional y fundamentación en cuanto a la legitimidad (derivada) de sus cópulas, SINO la *alétheia* como mismidad del ser-tiempo en el pensar, que literalmente ha de traducirse por des-velamiento, des-encubrimiento, des-cubrimiento, que *acontece* de modo simple o indivisible? Pues acontece de modo no generable, ni corruptible, ni cinético-categorial: No de acuerdo con los cambios entre contrarios de cantidad, cualidad o lugar extenso...cambios ónticos que son medidos y medibles, SINO sólo únicamente (*haplós*) de modo absoluto y no relativo a su vez: medidos por el límite-criterio ontológico intensivo, inextenso e indivisible al cual los cambios y los movimientos hacen referencia para ser y por eso son pensables. Tal es el trazado de la diferencia ontológica entre el lenguaje del ser y el lenguaje del ente. Éste sí es pensable y sí ofrece el legado de la ontología helena; cuya carga teológica estriba en que lo divino (*tó theion, tá theia*) es únicamente (en plural numérico) aquello en que se da *el modo de ser de la unidad intensiva indivisible*. Si bien *eso*: aquello en que se da *el modo de ser* divino indivisible irrumpe por doquier y se localiza de modo inmanente en el *lógos* (lazo) comunitario espiritual de todos los seres vivos, tal y como lo des-cubre el lenguaje reflexivo de los humanos mortales; pues la eternidad necesaria es lo que le falta, lo que no tiene…al mortal, si acepta el límite de la alteridad constituyente que nos asigna la muerte. Debido al cual podemos percibir que la ausencia es y restituir la sincronía del espacio-tiempo intensivo del lenguaje del pensar del ser y ofrecer a lo divino-eterno un lugar donde darse, a la vez que experimentar el acontecer de su plenitud en múltiples ocasiones. Volveremos sobre ello.

3. La Frase de Nietzsche «Dios ha Muerto»

Sirva lo dicho como mero botón de muestra de la crítica a las Metafísicas racionalistas; una crítica abierta por estas cuestiones de hondo calado teológico político, que Nietzsche pone en circulación y afectan esencialmente a la Metafísica de la Historia, pues bien templadas y temperadas, operan advirtiendo un sólo vector principal al que señalan con espesas tintas negras y rojos subrayados: la denuncia de la secularización en Occidente (ya iniciada por Roma) como un cristianismo sin dios, que opera violentamente en el nombre del dios todopoderoso a través del tiempo lineal y la ocupación del espacio colonial, arrasando (con supuesta justificación *racionalista*) todas las otras culturas animadas y espirituales de la tierra, incluidas las culturas

pasadas del Occidente mismo. Es desde este punto de vista, estrictamente espiritual y contra-violento, desde el que Nietzsche puede (contra la violenta reducción que se concentra en la causalidad temporal cinético-lineal) proponer la alternativa de Otra Temporalidad, como alteración eficaz a la barbarie de las síntesis bíblicas reductivas y elementales que se apropian del Lógos heleno: la alternativa de otra filosofía de la historia, basada en la temporalidad curva del pensamiento del eterno retorno. Una hipótesis que nada tiene que ver con el tiempo cosmológico-físico de la física terrestre o celeste, sino con la teología política que afecta a la transformación radical de la ontología del ser-tiempo de la filosofía de la historia y el espacio del lenguaje interpretativo de la misma. Así lo explica el propio Nietzsche en algunos textos emblemáticos: uno muy temprano que se llama *Fatum e Historia* (1862) escrito por un Nietzsche muy joven, con sólo 17 años, cuando acaba de descubrir la poesía y la filosofía de Friedrich Hölderlin (a pesar del desprecio que le profesaban sus profesores del Pforta) y lee entusiasmado su propuesta de *Ein anderer Anfang* (*Un otro inicio*) para Occidente. Los lectores pueden encontrar ese temprano texto de Nietzsche fácilmente en internet y pueden leerlo junto con: *Libertad de voluntad y Fatum* (1868). En ambos el joven Nietzsche dibuja la aporía de los postkantianos, fictheanos y spinozistas, en torno a la cuestión del (libre) ateísmo y la interpreta así: estamos condenados a ser meros epígonos eruditos de la Historia, restringidos a poner notas a pie de página en los voluminosos tratados de la historia acontecida; o bien a ser ingenuos ignorantes, que creen que están descubriendo el mundo y pueden cambiar la Historia a su gusto, porque no la conocen, *a no ser que*: el pasado sea posible; a no ser que las categorías de la ontología modal (podemos colegir nosotros), la posibilidad, la contingencia, la necesidad, la realidad, no se distribuyan de acuerdo a un tiempo lineal que reserva la contingencia para el futuro y pone todo el peso de la necesidad (inamovible) en el pasado. Es decir: a no ser que el pasado no esté escrito *del todo* sino abierto a las reinterpretaciones que lo liberan permitiendo que vuelva como *futuro anterior* inédito del que mana el presente. La hipótesis del Eterno retorno ya late en estos textos tempranos, donde se trata de la misma cuestión que volverá Nietzsche a abordar en *Las Consideraciones Intempestivas* y en especial en *La Segunda*, dedicada a reflexionar *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*. La misma cuestión que se acrisola en el Pensamiento del Eterno Retorno: *Ewige wieder kert des Gleichen*, emblemáticamente desde *La Gaya Ciencia* hasta el *Así habló Zaratustra* y se puede rastrear en toda la producción nietzscheana, pues la honda preocupación por la ontología temporal de la Filosofía de la Historia y su Teología Política, no ha dejado de acompañar nunca al pensamiento de Nietzsche y de condensar su más lúcida creatividad como alternativa a la *Muerte de Dios*, en el advenimiento del post-cristianismo.

Pero no nos confundamos ni obremos precipitadamente. Tal alternativa, una vez situada en su contexto de intervención propio: el de la ontología de la historia y la teología política, no implica sin más la apertura de otra época que venga a sumarse y superar a las anteriores, eso,

desde luego, ha de estar claro ya; por lo cual las alternativas que se abren son esencialmente… ¿Cuáles? Yo pienso que como mínimo cinco, que no tienen por qué excluirse entre sí:

a) Repensar la *ontología* y *teología* griegas y devolverle la investigación y la palabra filosófica racional que las tradiciones semíticas bíblicas le habían sustraído en traducciones híbridas, transformadoras y deformadas, poniendo la espiritualidad religiosa helena (empezando por Apolo-Diónisos) al servicio de los intereses de la expansión civilizatoria platónico-judeo-cristiana, a partir de Roma. Para ello ya se contaría con el hilo conductor de la Filosofía de la Historia y la Ontología del Tiempo-Espacio, vertidos en el Lenguaje interpretativo de las culturas artísticas.

b) Que tal repensar se situara en el *Entre* (el *Zswischen* de Hölderlin), reencontrando la espacialidad abierta de una causalidad topológica intensiva que enlazara por la diferencia a las pluralidades comparativas, respectivamente diferenciales. Tal espacio intensivo ya lo había descubierto Heráclito con su *armonía oculta* tensional entre los límites extremos que se co-pertenecen y se vuelcan el uno en el otro, cruzándose y apareciendo/des-apareciendo… Pero para toda la Filosofía Griega en general se trata de topologías a partir de los Milesios. Con lo cual, la Diferencia se diría reflexivamente dos veces. Ello dibujaría una cordillera o un archipiélago: diferencias isonómicas (iguales ante la ley) de las islas y las cumbres, como epocalidades de mundos y culturas históricas, cada una de las cuales sería un universo (inagotable) no superior ni inferior a los restantes, sino isonómico, como las constituciones jurídico-políticas plurales del panhelenismo, orientado a la paz, estando enlazadas, las diferencias, por el espacio libre de la dis-tancia y la diferencia misma. Un modo de relación-vínculo libre: abierto, que no subsume las diferencias tratadas como partes en ningún todo. Un modo de relación-vínculo que no pertenece a la extensión.

c) Que tal repensar supusiera una resurrección o liberación del ser olvidado, sepultado por el lenguaje óntico y la temporalidad-espacialidad cósica de las metafísicas, que una vez puestas en suspenso, permitieran la gran apertura del retorno de lo divino inmanente plural; lo sagrado indisponible; la *Phýsis* viva ecológica y liberada a su misterio; el encantamiento simbólico del mundo, y el *Lógos* del lazo social como lenguaje constituyente comunitario y poético: creativo, culto, cultivado, interpretativo, pluralista, transmitido mediante el aprendizaje educativo de las artes y los saberes críticos, incorporables al desenvolvimiento de la riqueza de la vida personal y comunitaria, que se articula a través de instituciones justas y acciones participativas, dialógicas, en el ámbito de la *Pólis*. Pero no sólo, también en el de todas las comunidades de los mundos animados del planeta. También contando con lo sagrado (indisponible) de los animales, las plantas y la tierra misma.

d) Que tal repensar supusiera una crítica (y un vuelco) del sistema de valores que subordina la intensidad creativa de las culturas de la paz, a la civilización aseguradora e impositiva, excluyente, propia de los sistemas de dominio y los valores de la sobrevivencia bélica que se afirma negando. Para lo cual bastaría también con una re-proposición de la criteriología helena que descansa en la ontología del límite tal y como es lúcidamente elaborada por los primeros ontólogos del lenguaje: Los Milesios: Tales, Anaximandro y Anaxímenes; Parménides y Heráclito; Empédocles y Anaxágoras…viniendo a acrisolarse en la esmerada henología de lo uno y lo múltiple del Aristóteles Griego, que los recibe y reúne por primera vez, configurando el enlace (*lógos*) articulado de las voces plurales de los filósofos Pre-socráticos o Pre-platónicos, para proseguir la investigación de los límites y criterios que rigen en los diversos géneros literarios y los usos lingüísticos del ser-diferencia que se dice de diversas maneras, en el lenguaje de los mundos de la vida. Una criteriología, en suma, que subordina lo extenso a lo intensivo.

e) Que todo ello no llevara a olvidar el olvido: no llevara a olvidar que en el corazón del acontecer de la *alétheia* como verdad ontológica se retiene y vela lo que tiene de más propio: la *léthe*, lo que no se da, se resera, se retira, se difracta y suspende, como condición de posibilidad del darse del ser en el tiempo y el pensar, que son necesariamente históricos. Por lo cual es el misterio inagotable del devenir del ser (y no el movimiento genésico del ente) lo que *esta otra historicidad* no puede olvidar. Y ello implica: expropiación, des-posesión de la Diferencia que el pensar no puede *tener* ni *dominar* ni *disponer*, ni instrumentalizar, ni *calcular* porque pertenece la Diferencia: pertenece a la gratuidad-gratitud indisponible y sagrada del misterio radical de todo cuanto se da en el ámbito abierto de la verdad del ser: en el límite de su gran apertura.

Así pues ¿Qué es lo que retorna con y *después de Nietzsche*? ¿No ha de ser todo lo excluido, todo lo reprimido por las civilizaciones ascéticas de las bárbaras metafísicas de raigambre platónico-semita? ¿No ha de ser el proyecto *nunca antes realizado* de la ontología trágica griega como ontología poética de los límites y teología de la historia isonómica? El proyecto de una cultura culta, cultivada, estética, interpretativa y democrática, que sigue vivo en los textos de nuestra memoria filosófica de la verdad del ser… Basta con que no supongamos la *barbaridad* de creer que Grecia quedó atrás, consumida y consumada, y menos aún que la civilización política griega *realizó* nunca las posibilidades de la filosofía: de la ontología modal de la historia de la verdad del ser, que siguen vivas en las raíces filosóficas de todos los lenguajes del pensamiento de Occidente. Contra ello nos previene Nietzsche cuando clama enfáticamente en el texto de *La Filosofía en la época trágica de los griegos* (los presocráticos) aquello de:

> *Unos pueblos tienen sabios, otros tienen santos, sólo en Grecia la Filosofía está justificada y no tiene que ir, junto con su hermano el Arte, mendigando ser escuchada… así pues: ¡Dadme una verdadera cultura, dadme una comunidad y yo os*

enseñaré lo que de verdad pueden el Arte y la Filosofía!… Pero hace tiempo que hemos venido a parar entre bárbaros y ahora no sabemos cómo librarnos de ellos.

Ahora bien, que Nietzsche (y muchos de sus hijos: de los hijos/as de Nietzsche) que estamos y seguirán llegando, lo piense así, no parece implicar en absoluto que nosotros hayamos de seguirle *al pie de la letra*, ni en todo, ni por la vía de esa alternativa precisa, pues, para empezar, más bien la *liberación de Grecia*, por así decirlo, lo que parece es implicar: desde la liberación del simbólico y la liberación del azar y lo gratuito, junto con la liberación de la alteridad, la inmanencia y la diferencia que se reúnen en la divinidad de Diónisos; la liberación de todas las culturas y los pueblos sometidos a menosprecio y superación por el desarrollismo de las metafísicas en expansión del poder monoteísta y secularizado de la Historia. Las metafísicas de los grandes meta-relatos que hoy han perdido legitimidad, mientras que el dios muerto bien podría estar resucitando ahora en las divinidades-simbólicas (antes sometidas) de todas las culturas animadas de la tierra (una vez más) celeste. En la gran apertura de la tierra celeste. Pero si son los pasados posibles los que irrumpen en escena cargados de futuro ¿cuál es ahora el espacio-tiempo de nuestra historicidad? ¿No tendríamos que volver al *inicio* para advertir que allí mismo se abrían otras sendas transitables y para poder, desde ellas, responder a algunos de estos interrogantes? ¿Y no ha de hacerse tal retorno, si ha de ser posible, desde plurales instancias y referencias, tan libremente como demande la elaboración de los contextos cultos, pensantes y artísticos, que haya cultivado cada uno de los mundos de la vida y a través de las interlocuciones y los textos que a cada uno le hayan cultivado, a su vez, poniéndolos ahora en común?

Eso hace esta revista preciosa que el lector/a tiene entre las manos, y por eso encaramos la cuestión esencial de por qué la Ontología de la Historia es el leit motiv: el hilo conductor, el enlace (el *lógos*), el denominador común, o, para decirlo con Ortega y Gasset: el tema de nuestro tiempo. Un *tema* (musical) y trágico, que este Número de la revista hace resonar desde la hondura de plurales voces y referencias, enlazadas por la lúcida resistencia *contra el Inmundo* en que las fuerzas del capitalismo ilimitado de consumo y el desalmado neoliberalismo relativista, vienen convirtiendo a nuestro planeta, progresivamente provocado y explotado incesantemente hasta la náusea.

4. Desde la teología de los primeros filósofos griegos: la ontología estética del espacio-tiempo como problema crucial de la historia del ser

Veamos brevemente lo mismo un poco más de cerca, apuntando algunas ideas. Si nos ceñimos a la *Historia de la Verdad* que asume la memoria filosófica, distinguible de la *Historia del Poder-Dominio* y distinguible de la *Historia Sobrenatural*, que introducen más bien las tradiciones semitas o bíblicas que se apropian de lo religioso inmanente, contamos, al menos, con una tríada

de vectores diferenciales a la hora de acometer críticamente la complejidad de la pregunta por nuestra ubicación histórica. Ello al menos de un modo no tan reductivo-elemental (y violento, por ello) como el que a menudo padecemos. Claro está que las tres dimensiones de la Historia que estamos distinguiendo, no pueden aislarse entre sí y han de considerarse de acuerdo con el juego que combinatorias plurales y diferenciales que dibujan. Esto nos permitirá, según espero, si no poder contemplar ampliamente las epocalidades de Occidente, sí al menos poder advertir que no estamos ya en ninguna de ellas, sino en un enclave mucho más complejo que el de ninguna, pues para nosotros/as no se trata ya de localizar los caracteres de una *nueva epocalidad* dentro del mismo decurso histórico; sino que (como estamos viendo y por mucho que no sea nada sencillo de expresar, por eso mismo) es La Historia Unitaria, tal y como la concebíamos desde Roma (concretamente desde *Las Confesiones* y la *Ciudad de Dios* de Agustín de Hipona) hasta aquí, lo que ha saltado por los aires, arrastrando consigo al espacio extenso homogéneo, pretendidamente *realista* o *a-lingüístico*, junto con el tiempo lineal sucesivo o cronológico, calcado de los esquemas elementales del movimiento de traslación y crecimiento en tal espacio extenso (medido y medible): reservado al *exterior* de la conciencia *interior* del supuesto sujeto, libre del dominio de los *objetos* físicos. El lector/a reconocerá en tales esquemas de una elementalidad casi brutal, la (olvidada) violencia de aquel *Africano* cartaginés, venal y dualista (contra-maniqueo): Agustín, que tras convertirse al cristianismo (dualista, platonizante) e iniciar una vía ascética a menudo incumplida por sus *tentaciones* y *pecados* (a sus ojos más bien de *la carne* y *el cuerpo*), llegó a ser Obispo de Hipona y *fuente preclara* de la teología iluminista del cristianismo occidental romano, que el propio Agustín introdujo a partir de una síntesis entre esquemas neoplatónicos, fuertemente jerárquicos, combinados con la labor *patrística* de los Padres Griegos de la Iglesia, sumándose así a quienes se fueron apropiando durante siglos de la teología y la ontología política helenas para ponerlas al servicio de La Biblia del Antiguo y Nuevo Testamento, hasta dar lugar a la teología dogmática, administrada por los sacerdotes de la Nueva Iglesia. Así pues, varias son las transformaciones y entronizaciones de hondo calado (y amplio destino) operadas por el santo obispo de Hipona, que se pueden resumir en estas doctrinas:

a) La Historia lineal de la Salvación como historia escatológica de la cristianización de Occidente, de acuerdo con un vector de orientación determinado: dejar atrás el mundo sensible (de pecado: sexual) y encaminarse a la Ciudad de Dios y el Reino de Dios; como república intersubjetiva *sobrenatural* de dominio del mundo *natural* por parte de los Santos sacerdotes: los puros, o sin pecado, o salvados del mismo por la ascesis y el dogma. Repárese en que desde tal vector unidireccional y dicotómico todos los pasados no cristianos se hacen *paganos*, *profanos* y salvajes o primitivos y superados o superables o civilizables, o salvables. Todos quedan atrás, en la noche de los tiempos *a-históricos* (¡) y entre ellos (desde luego muy rentablemente) la Filosofía Griega: la ontología y teología inmanente de la compleja espiritualidad reflexiva (noésica) helena y

su creativa (poética) comprensión *histórica* de las praxis creativas comunitarias: su aprendizaje y su retransmisión. A ello volveremos.

b) La *Meta-física cristiana transcedente*, siempre *más allá* (*metá tá*) de la *Physis* (de la naturaleza espontánea y auto-legislada: soberana, de los griegos). Una Metafísica que ha sustituido a la ontología del tiempo griego por un tiempo elemental: el ¡calcado del movimiento genético físico! Un tiempo diacrónico y materialista. Este vector, casi nunca comprendido, es el del mismo calco platónico reduplicativo de lo sensible en el espacio de lo llamado *supra-sensible*. Lo cual cierra y desconoce propiamente el ámbito de lo espiritual (noésico) inmanente: el de la teología espiritual inmanente. Este segundo punto es tan "endiablado" como el anterior, pero igual de reductivamente elemental o violento, pues trastoca "a la baja" todos los términos, los ámbitos y los nexos. Reduplica lo sensible y detesta lo sensible, pero lo calca en el llamado mundo *suprasensible* que sitúa más allá, mientras lo conquista progresivamente (punto A) como poder de los santos (varones, sacerdotes). Sólo el contraste heleno permite medir la dis-tancia y la dimensión de lo "tapado" "reprimido". Veámoslo: La Ontología del Tiempo griego es tetra-dimensional: está el *Chrónos*: Tiempo-Titán que devora sus hijos. El tiempo edípico o falocrático, visto desde la muerte; un tiempo impotente que tiene que matar para ocupar el lugar siguiente, sucesivo: del *después*. Pero también está el *Aídion*: el Tiempo Divino visto desde el continuo eterno de la vida siempre: simple, incondicionada, incomposible e indivisible, sin muerte. Pero también está *Aión*: el instante eterno: divino inmanente, discontinuo, que no muere ni nace, sino que irrumpe: aparece y des-aparece, sin generación ni corrupción, cuando se dan las condiciones de su acontecer. Así piensa el Aristóteles Griego, por ejemplo, el alma espiritual (*psiché* noésica) (comunitaria) y la verdad ontológica (*alétheia*) del ser, que se da en el lenguaje de las obras y acciones participativas, unitarias (*enérgeia*) que hacen la praxis de vida política de las instituciones y la sociedad civil en la *Politeía*. Repárese en que *Aión* es un lazo, enlace (*lógos*) *entre Aídion* y *Chrónos*: es eterno, pero es, *a la vez,* instante. Si bien no es cinético sino extático. Tiene el *modo* de ser de la *unidad intensiva* indivisible (el límite-limitante: *péras*) que la Filosofía Griega (desde los primeros presocráticos en el siglo VI a. C. hasta los últimos neoplatónicos helenos, en el siglo VI d.C.) llama ley (*arché*) y *divinidad* o *lo divino* (*theion*, *theia*), habiéndole dado Parménides el nombre de *ser* (*eînai*), por advertir con lucidez que el participio (*tó on*) y el infinitivo (*eînai*) del verbo *ser* no se dividen y siguen siendo unidad indivisible-límite (*arché-péras*) reflexivo, que se repliega y despliega: unidad articulada de ser y ser posible, inmaterial, inextensa, como la temporalidad del *Aión* (también lo piensa así Heráclito) que incluye su ausencia: en la *léthe* (lo velado callado, tapado, difracto, reservado, diferido: lo que no se da) de la *alétheia*. En la *léhte* que posibilita retirándose el don del darse y velarse en el darse de des-cubrirse. Una

temporalidad intensiva sincrónica y en devenir (a la vez), que irrumpe o acontece porque puede ponerse con ella en relación (como con su límite) el deseo. Para lo cual ha de curvarse el tiempo e invertirse el sentido individual o numérico o psicológico del mismo que reflexionando en el límite anticipado y retenido se espacia haciéndose sincrónico-comunitario: espiritual. Gracias al deseo: al deseo del bien ontológico. Por eso dice Parménides que la *alétheia* de la unidad diferencial e indivisible de ser y ser posible *está allí: en el límite hasta donde el deseo puede llegar a alcanzar*; sin que para comprender la pluralidad haya necesidad ninguna de situar el No-Ser (la Nada) entre los Primeros Principios ontológicos, pues basta la articulación indivisible de ser y ser posible: de presencia y ausencia; de pasado, futuro y presente, enlazados por la distancia-diferencia de lo posible que sí es, porque la ausencia es, y hace posible el pensar; igual que la temporalidad sincrónica del pensar hace posible el darse del ser, ofreciéndole el lugar donde albergarse y el deseo de ser, de que acontezca. Un deseo éste que desea eso mismo: la plenitud diferencial indivisible intensiva y eterna que se co-pertenece también con la intelección espiritual (noésica) que es comprensiva e interpretativa, re-transmisiva o poética y, como digo: deseante: el *noêin orexikós*. Así está completa la tríada del pensar espiritual: el *noêin poiétikós* (creativo) *y* el *noêin pathetikós* (receptivo), *y* el *noêin orexikós* (deseante). Estando, como en el caso del tiempo, las tres dimensiones de la racionalidad espiritual, enlazadas por el desear espiritual de la acción plenificante del bien común. Una cuestión que tiene que ver con el correlato del ser-tiempo y el pensar espiritual (reflexivo-comunitario) que se co-pertenecen pero no se agotan en tal co-pertenencia porque la *léthe* de la *alétheia* no se da, sino que se ausenta (reserva, retira, difiere), *a la vez*, como condición de posibilidad de la recepción del don delimitado y del darse del don. Falta saber, no obstante, cuál es la cuarta dimensión del tiempo ontológico-teológico heleno: y ésta es el *Kairós*: la temporalidad oportuna que señala el Criterio: por dónde se enlazan y es mejor que se plieguen (y pueden hacerlo) *Chrónos* y *Aidíon* para dar lugar al *Aión*. Esta cuarta dimensión del tiempo, como estamos viendo, es espacial: tiene que ver con la dis-tancia del *entre* que corresponde a la ontología del límite (la henología de lo uno y lo múltiple) indivisible. Del límite que une (enlaza) y separa (diferencia), enlazando por la diferencia libre de lo abierto que pertenece a la pluralidad originaria y no derivada, cuando se trata de los primeros principios (*archaí*) que no pueden derivarse u obtenerse por división a partir de ningunos principios ontológicamente anteriores; ni de ningún Uno-Todo extenso, divisible que no podría ser primer principio indivisible, activo, vivo y deseado, pero diferente, según cada comunidad viva diferente y según cada modo de vida. Este *Kairós* ha de enlazar, pues, a las diferencias por la diferencia y su espacialidad distancia intensiva es un límite atractivo de convergencia: la de la gracia (*Cháris*) del tiempo oportuno; la del don gratuito que no permite cálculo; la de la maduración de la belleza de la niña bonita; la de las oportunidades únicas que nos

brinda (y nos hurta) la vida trágica a la que pertenecemos los mortales capaces de divinidad inmanente. También la *caridad* cristiana derivará de la misma raíz *chairótica* haciéndose, a su modo, cargo del irrumpir del bien que acontece en medio del tiempo-espacio del deseo de ser.

c) Falta añadir a las reflexiones anteriores la consecuencia principal: Tal espacio-tiempo heleno, que no es motriz o cinético (ése es únicamente el dominio "segundo" de *Chrónos*), sino que es sincrónico, es el de las pluralidades diferenciales re-unidas (y posibilitadas en cuanto a su estar propio distante y diferencial, reconocible) en el espacio abierto de la diferencia o distancia ontológica. Una diferencia ontológica que se da en el lenguaje y posibilita la topología del lenguaje mismo como lugar: su capacidad de albergar y su capacidad reflexiva. Tal es una temporalidad-espacialidad que no es óntico-física ni individual: pertenece al ser-pensar; pertenece al ámbito de la Filosofía Primera (ontología *y* teología), pero no al de la Física o Filosofía Segunda de los entes materiales cinéticos, compuestos y descomponibles. También la Física óntica pertenece al lenguaje, claro está, pues ¿qué realidades o posibilidades admitiríamos si no fueran comunicables, incluso precisamente cuando se trata del restallar del misterio sagrado indisponible que irrumpe no en cualquier lugar sino en los límites del decir-pensar como su más propio *silencio posibilitante:* el de lo no-dicho o no-pensado, "albergado" por lo dicho-pensado, como sus hondas posibilidades de futuro anterior? Pero el lenguaje óntico no es el ontológico; así como el espacio-tiempo del ente compuesto no es el espacio-tiempo de las diferencias y la diferencia de ser. El lenguaje óntico es el de las definiciones que dicen "algo de algo", según los órdenes categoriales de lo dividido y medido. Se trata del ámbito de las *epistémes* o ciencias normales donde los criterios son homogéneos, de acuerdo con los espacios-continente de los todos holísticos y las partes merológicas. Son epistemes informativas que responden a la frecuencia estadística numérica; siendo el número (*arithmós*) a su vez, una síntesis binaria de indeterminado y determinado, donde el límite está recubierto por la cantidad, y los enlaces se conectan o realizan en función del uso disponible. Aquí la medida de lo medible extenso y la prospectiva de la repetición la saca el hombre en base a su necesaria sobrevivencia. Nada hay de malo, por supuesto, en ello: no tendríamos ni las matemáticas del cálculo, ni la agrimensura, ni la música armónica, ni la astronomía o la medicina hipocrática, ni las técnicas utilitarias, si no fuera por estos campos categoriales extensos y *a la mano* (para decirlo con el Heidegger de *Ser y Tiempo*); si no fuera porque aquí la miseria ontológica de *Chrónos* hace del hombre que lo posee un Titán racional del cálculo *que necesita el tiempo cronológico de lo medible según el antes y el después*; incluso para anticiparse con prospectiva al darse de los fenómenos materiales. Pero, nada hay de malo en ello, sólo si el comprender-obrar no *se queda sólo ahí*. Sólo si no olvida el ámbito ontológico del

ser-pensar: del *eînai-noêin* indisponible, cuyo lenguaje no pertenece a los conceptos y las definiciones ónticas (ha de basarse en ellos, pero saltar desde ellos al otro plano del ser), sino más bien al ámbito de las acciones intensivas del lenguaje comunitario participativo del ser, cuya verdad ontológica (como enlace del mutuo co-pertenecerse y diferenciarse del límite del ser-tiempo en el lenguaje del pensar: del ser) es un lenguaje originariamente ético-político y sobre todo: poético: creativo y recreativo del sentido de los mensajes de la posibilidad del habitar en el espacio-tiempo abierto del ser y por su acontecer mismo… Si tiene dónde y cuándo ser albergado en cuanto a su dimensión diferencial de eternidad inmanente y divina: la que mide, la que nos mide y nos permite a nosotros: los mortales, medir la dis-tancia con los inmortales y sacar la distancia que proporciona el criterio-límite del construir, habitar, pensar [para decirlo ahora con el Segundo Heidegger que culmina, tras la *Kehre* (vuelta) de su pensar en *Tiempo y Ser*].

d) Así pues, la Diferencia ontológica se traza entre dos espacios-tiempos-lenguaje: el diacrónico-extenso de los entes numéricos individuales-universales: sus conceptos y sus juicios compuestos: materiales, divisibles, cinéticos, medibles y ordenables, por un lado del límite, mientras que por el otro lado del límite lo que hay es la sincronía intensiva de los seres simples (indivisibles), cuyo modo de ser es la unidad intensiva: singular-comunitaria (sin todos ni partes, sin movimiento) que se da como comunidad re-unida de acciones y obras participativas extáticas. Unas obras y acciones participativas que son reflexivas-espirituales y expresan el modo de vivir artístico-espiritual de una sociedad civil culta. Su régimen es el de retransmisión del sentido: el aprendizaje, la creatividad, el descubrimiento (*alétheia*) y la conservación selectiva de su memoria interpretativa. Sus modos y técnicas son las de la paz civil que permite la convivencia: su expresión más participativa acontece en el seno de la memoria del sentido de la verdad ontológica que aún llamamos *Filosofía*, si bien su ámbito más propio es de la teología inmanente que se agencia las ciencias y las técnicas ónticas en base a la mejor habitabilidad y libre apertura del espacio-tiempo implicado: el del acontecer del ser y su misterio sagrado indisponible. Pues no se puede olvidar el olvido ni dejar atrás la *léthe* sincrónica (pero divergente, difracta retirada, velada, ausente) de la *alétheia*, como no se puede olvidar la muerte a la que pertenece el mortal, que sólo lo es si reconoce la alteridad de lo inmortal: de lo divino y su diferencia. Ahora bien ¿qué historicidad corresponde entonces, a un Occidente que ya hubiera sido advertido del problema esencial de la violencia elemental y bárbara que implica el olvido del ser y el olvido de la Diferencia Ontológica? Y antes de poder formular esa pregunta ¿Qué historicidad corresponde a la obra de arte espiritual que expresa (y reserva) vela y des-vela, la posibilidad de repensar y renombrar el acontecer del ser de la religiosidad, la politicidad y la poeticidad creativa? Ahora sí nos acercamos, al menos, a la inteligibilidad contrastada (no reductiva ni genérica) del rótulo-

frontispicio del hermoso Número editorial que el lector/a tiene entre las manos. Ahora si nos acercamos también a la posibilidad de otro inicio, de un inicio otro del ser de Occidente, que no supere ni olvide sus pasados posibles, ni la diferencia ontológica del espacio-tiempo del ser. Pues, tras lo dicho… ¿No es verdad que (re)suena de otra manera la cuestión del *olvido del ser-tiempo*, alcanzando a la apelación histórica (y documental) de proceder a la reinterpretación de *otra* memoria del lenguaje filosófico, que se alberga en los textos de la historia de la filosofía llegados a nosotros?

Tal lleva magistralmente a cabo esta Revista que el lector/lectora tiene entre las manos y pertenece ya al futuro que está viniendo, con cuya atenta lectura podríamos comprender el movimiento de resistencia contraviolenta que es propio de la filosofía crítica del siglo XX, y abrir el preciso espacio-tiempo tras-histórico del siglo XXI en que ya queremos sí poder habitar de un modo radicalmente diferente. Ya que, después de todo, cabría pensar que la Historia pudiera ser maestra de vida, también por enseñarnos lo no que no podemos seguir repitiendo, continuando ni soportando: el In-mundo en que convierten la historia (cerrada) de la diferencia de ser, reducido a ente cósico, las metafísicas ónticas desarrollistas y positivistas de los tiempos que corren hacia la gran cloaca tóxica del capitalismo de consumo ilimitado y neoliberal: una máquina de guerra suicida, como dice Gilles Deleuze.

Nota documental: Bibliografía Básica del presente artículo

— De Teresa Oñate:

- Oñate y Zubía, Teresa (2000): *El retorno de lo divino griego en la postmodernidad*, Alderabán, Madrid
- Oñate y Zubía, Teresa (2001): *Para leer la Metafísica de Aristóteles en el siglo XXI. Análisis crítico-hermenéutico de los 14 lógoi de Filosofía Primera*, Dykinson, Madrid
- Oñate y Zubía, Teresa (2004): *El Nacimiento de la Filosofía en Grecia. Viaje al Inicio de Occidente*, Dykinson, Madrid
- Oñate y Zubía, Teresa (2009): *Materiales de Ontología Estética y Hermenéutica. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad I*, Dykinson, Madrid
- Oñate y Zubía, Teresa (2010): *El Retorno teológico político de la Inocencia. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad II*, Dykinson, Madrid

— *COLECTIVOS:*

- OÑATE, Teresa & ARRIBAS, Brais (2015): *La Postmodernidad: Jean François Lyotard y Gianni Vattimo*, Col. Filosofía - Diario El País, Barcelona
- OÑATE, Teresa & CÁCERES, David & O. ZUBÍA, Paloma (2012): *Acontecer y Comprender. La Hermenéutica Crítica tras 10 años sin Gadamer. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad IV*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & CÁCERES, David & O. ZUBÍA, Paloma (2013): *Crítica y Crisis de Occidente. Al encuentro de las Interpretaciones. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad V*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & CUBO, Óscar & O. ZUBÍA, Paloma & Otros (eds.) (2012): *El Segundo Heidegger: Ecología. Arte. Teología. Los Hijos de Nietzsche en la Postmodernidad III*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & NÚÑEZ, Amanda & Otros (eds.) (2010): *El Compromiso del espíritu actual. Con Gianni Vattimo en Torino*, Alderabán, Cuenca
- VATTIMO, Gianni & OÑATE, Teresa & NÚÑEZ, Amanda (2008): *Politeísmo y Encuentro con el Islam*, Dykinson, Madrid
- VATTIMO, Gianni & OÑATE, Teresa & NÚÑEZ, Amanda & Otros (eds.) (2007): *El Mito del Uno. Horizontes de Latinidad*, Dykinson, Madrid

— *EN PRENSA:*

- OÑATE, Teresa & DÍAZ ARROYO, José Luis & O. ZUBÍA, Paloma & HERNÁNDEZ NIETO, Marco Antonio & CÁCERES, David (eds.) (2016): *Con Paul Ricoeur. Espacios de Interpelación: Tiempo, Dolor, Justicia, Relatos*, Dykinson, Madrid
- OÑATE, Teresa & HERNÁNDEZ NIETO, Marco Antonio & O. ZUBÍA, Paloma & DÍAZ ARROYO, José Luis & CÁCERES, David (eds.) (2016): *El Cuidado de Sí, después del humanismo: Cuerpo, Alma, Mente y Mundo*, Dykinson, Madrid

Nota Bene

Agradezco encarecidamente a la filósofa mexicana, la Profesora Doctora Doña Rebeca Maldonado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM de México-DC., que me haya permitido reanudar la propuesta de este artículo, que se basa, *a*) en parte, en unas Lecciones mías de Postgrado y unos Seminarios de Doctorado, impartidos en la UNAM en noviembre-

diciembre del año 2015, y *b*) en parte, en mi contribución al *LIII Congreso de Filósofos Jóvenes: Lógicas del Presente* (mayo 2016) con una Conferencia de homónimo título al del presente artículo. Esta conferencia, filmada por el equipo de Comunicación Audiovisual de la Universidad de Salamanca, está disponible *online*[2]. En cuanto a aquellas Lecciones Mexicanas, algunas se han publicado en el volumen colectivo, Editado por Rebeca Maldonado: *Ontología e Historia en un siglo XX convulso. La Resistencia filosófica*. Libro encuadrado en el Proyecto de Investigación PAPIIT T IN 105014, cuya Investigadora Principal (IP) ha sido la Profesora R. Maldonado y de cuyo Equipo de Investigación he tenido el honor de formar parte.

En Madrid, Aguasanta, 10 de noviembre de 2016.

María Teresa Oñate y Zubía *es* ***Catedrática de Filosofía de la UNED*** *(Universidad Nacional de Educación****), Presidenta de la SAF*** *(Sociedad Académica de Filosofía de España),* ***Coordinadora del Programa de Doctorado en Filosofía por la Escuela Internacional de Doctorado de la UNED*** *y* ***Directora de la Cátedra Internacional de Investigación en Hermenéutica Crítica HERCRITIA*** *[UNED & ULL-Tenerife & UAM-Madrid & U. Torino & Centro Luigi Pareyson-Italia & UNAM-México & CEILAM: Centro de Estudios Interdisciplinares Latinoamericanos], cuyos Presidentes de la Cátedra son Gianni Vattimo (Doctor Honoris Causa por la UNED) y Ángel Gabilondo (Exministro de Educación del Gobierno de España) y sus Directoras Ángela Sierra (ULL) y Teresa Oñate (UNED).*

[2] https://www.youtube.com/watch?v=C1vyI5KXs1E y https://www.youtube.com/watch?v=TJWZjiDURf0 (URL consultadas a 1 de noviembre de 2016)

INVESTIGACIONES

ISSN: 2255-5897

LA VIGENCIA DEL PROYECTO FENOMENOLÓGICO HUSSERLIANO: ANÁLISIS DE LA NOCIÓN DE SUBJETIVIDAD TRASCENDENTAL

On validity of Husserl´s phenomenological project: analysis concerning the notion of trascendental subjectivity

AGATA BAK
(UNED / agat.bak@gmail.com)

NOÉ EXPÓSITO ROPERO
(UNED / nexposito@fsof.uned.es)

TERESA ÁLVAREZ
(UCM / mt.alvarez@ucm.es)

Fecha de recepción: 9 de Septiembre de 2016
Fecha de aceptación: 25 de Octubre de 2016

Resumen

El análisis de la *subjetividad trascendental* que ofrecemos en este artículo pretende mostrar la reformulación que Husserl realizó de esta noción, según fue presentada en *Ideas I* (1913), puesto que, como intentaremos mostrar, la exposición que allí se hace de esta noción decisiva fue sólo parcial, de ahí que esta primera formulación debiera ser completada con los análisis desarrollados posteriormente. Sin embargo, la noción de *subjetividad trascendental* ha sido comúnmente interpretada según fue presentada en *Ideas I* debido a una serie de factores extrínsecos e intrínsecos a la filosofía de Husserl, factores que han conducido a una puesta en cuestión de la unidad y coherencia del proyecto husserliano. A la luz de lo que se ha dado en llamar el *nuevo Husserl*, y tomando como hilo conductor la noción de *subjetividad trascendental*, intentaremos mostrar tanto la coherente continuidad del proyecto fenomenológico como la de sus categorías fundamentales, para finalizar reivindicando la eminente orientación práctica de este enfoque filosófico y su vigencia para afrontar los problemas filosóficos y sociales del presente.

Palabras clave:

Fenomenología, Husserl, nuevo Husserl, subjetividad trascendental

Abstract

The aim of the present paper is to analyse the notion of transcendental subjectivity in the light of totality of Husserl´s work; we would like to take a critical stance toward the traditional interpretation of this term, associated with a very particular reading of *Ideas I.* We argue that the latter exposition is partial and also influenced by different factors, both external and internal to Husserlian philosophy. Against the conception that Husserlian project of phenomenology was not unitary (and that there was a *New Husserl*), we raise the thesis that the careful analysis of the notion of the transcendental enables us to conceive his philosophy as a coherent whole, which stems from a particular practical and ethical concern and which is still valid to confront contemporary challenges in philosophy.

Keywords:

Phenomenology, Husserl, the New Husserl, transcendental subjectivity

1. Introducción

El pasado mes de mayo de 2016 tuvimos la oportunidad de asistir en Salamanca al *LIII Congreso de Filosofía Joven* en calidad de ponentes, donde disertamos y debatimos sobre la actualidad de la fenomenología. El trabajo que aquí presentamos recoge, de un modo formal y ampliado, algunas de las ideas fundamentales de nuestra exposición.

Comenzamos advirtiendo que nos hallamos, según nos parece, en una curiosa situación, dado que, por un lado, hemos de justificar y explicitar nuestra línea de pensamiento, el sentido de su proyecto y sus logros, mientras que, por otro lado, es relativamente conocido y reconocido el impacto que la filosofía de Husserl de hecho produjo en gran parte de los pensadores del siglo XX. A nuestro juicio, la situación se debe a distintas razones, tanto históricas y extrínsecas como inherentes a la propia dinámica del pensamiento husserliano. De hecho, resulta sintomático advertir cómo la recepción de una de las nociones fundamentales del proyecto fenomenológico, la de *subjetividad trascendental*, de la que nos ocuparemos en este trabajo (apartado 4), ha sido extremadamente parcial, restringida y unilateral. Tanto ha sido así que hasta hace unas décadas se desconocía la riqueza y complejidad de sentidos que esta noción adquiere en la filosofía husserliana. Es a partir de los años noventa, publicados ya una gran parte de los inéditos de Husserl, cuando los estudiosos comienzan a hablar del *nuevo Husserl*[1], sugiriendo con ello un giro decisivo en el pensamiento del filósofo alemán. Se trataría, pues, de un Husserl implicado en los problemas prácticos, en cuestiones que lo alejarían de esta *subjetividad trascendental* expuesta en *Ideas I* (1913).

[1] Ésta fue la tesis del libro editado por WELTON, Donn (2003): *The new Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington, y colaboraron en él destacados estudiosos de Husserl. Su título ha servido para denominar una nueva manera de comprender la fenomenología.

En este contexto, nuestro trabajo pretende mostrar, por un lado, que este "nuevo" modo de comprender a Husserl podía desprenderse ya de una lectura atenta de los textos publicados en vida como de los manuscritos de sus clases y seminarios de entonces. Para ello, analizamos (apartados 2 y 3) algunas nociones fundamentales de la fenomenología, insistiendo tanto en su motivación práctica, ya desde su primera formulación en *Investigaciones Lógicas* (1900-1901), como en los problemas en la recepción del legado de Husserl, tanto históricos e extrínsecos como intrínsecos a la propia fenomenología. Según nos parece, sólo identificando estas dificultades puede entenderse la falta de atención –o malinterpretación– de algunos aspectos decisivos de su pensamiento. Por otro lado, la tesis que defendemos, a partir del análisis de la noción de *subjetividad trascendental*, es que *estos dos modos de comprender a Husserl no son incompatibles*, esto es, que no hay una *ruptura abrupta* entre el "viejo" y el "nuevo" Husserl, sino un mismo proyecto coherente, unitario y complementario.

De este modo, los análisis de la *subjetividad trascendental* canónicos o convencionales, tal y como se llevan a cabo en *Ideas I,* de donde parte nuestro análisis, representan sólo un aspecto parcial de esta noción, de ahí que hayan de completarse con las investigaciones desarrolladas posteriormente por Husserl, pero que no tienen, insistimos, por qué contradecirse ni excluirse mutuamente. El hecho de que buena parte de estos análisis esté contenida en su obra publicada en vida nos hace pensar que, más que el descubrimiento de un "nuevo Husserl", lo que se produce en las décadas pasadas es un cambio en el *modo de interpretar* a Husserl: por tanto, suscribimos la tesis de San Martín según la cual hoy tenemos una *nueva imagen de Husserl*[2].

A modo de conclusión, y en línea con la temática expuesta en el *LIII Congreso de Filosofía Joven*, expondremos brevemente las implicaciones prácticas de este amplio tratamiento de la *subjetividad trascendental* (apartado 5), reivindicando tanto la potencia como la vigencia del proyecto fenomenológico trascendental para afrontar algunos problemas de nuestro presente socio-cultural.

2. El proyecto fenomenológico de Husserl

El desarrollo de la fenomenología de Husserl suele estructurarse en tres períodos, correspondientes a las distintas publicaciones más representativas que realizó en vida. La fenomenología irrumpe con la publicación de *Investigaciones lógicas* (1900-1901)[3], siendo

[2] *Vid*. SAN MARTÍN, Javier (2015): *Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid.

[3] *Husserliana XVIII y XIX* {traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Investigaciones Lógicas*, *2 vol*., Manuel García Morente & José Gaos (tr.), reed., [(1929): *4 vol*., 1ª ed. / (1967): *2 vol*., 2ª ed., Revista de Occidente, Madrid], Alianza, Buenos Aires. En adelante como *Investigaciones Lógicas*}. En adelante citaremos la obra de Husserl según su edición canónica (volúmen de *Husserliana* debidamente referido en la bibliografía) y, caso de que exista edición en castellano, la incluiremos en la referencia.

profesor en Halle. Poco después se marcharía a Gotinga, período que culmina con la publicación de las *Ideas I* (1913)[4]. Finalmente, en 1916 es nombrado profesor en Friburgo, donde escribe su obra más conocida, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1936)[5]. A esta última nos remitiremos en este apartado, pues allí quedan expuestas sintéticamente las líneas generales de la fenomenología de Husserl.

De esta trayectoria hay que destacar algunas peculiaridades que influyeron decisivamente en la recepción de su obra filosófica. En primer lugar, el hecho de que Husserl escribió alrededor de 50.000 manuscritos[6], de los cuales sólo publicó una mínima parte en vida, permaneciendo la gran mayoría inédita y desconocida. Sólo a partir de los años ochenta y noventa comenzaron a publicarse algunos textos centrales como *Problemas fundamentales de la fenomenología* (1910-1011)[7], las *Lecciones de ética* (1920) o *Introducción a la filosofía* (1922-1923)[8]. Especialmente relevantes resultan las conferencias sobre ética y renovación de la cultura que Husserl pronunció en los años veinte, inéditas hasta 1989[9]. En todo lo anterior encontramos la primera razón de la problemática, compleja y dificultosa recepción e interpretación de Husserl por parte de la filosofía contemporánea.

Ello puede inducir, en segundo lugar, a interpretar la obra de Husserl como un conglomerado de notas, observaciones y trabajos sin concluir y, ciertamente, en parte fue así, de ahí que muchos intérpretes, incluidos algunos de sus discípulos directos, no acertaran a comprender la motivación y el sentido global de la obra husserliana, su *spiritus movens.* Sin embargo, sí podemos —y debemos— trazar algunos hilos conductores que nos muestren la *unidad* y *coherencia* de toda la trayectoria husserliana. Éstas se nos muestran si nos preguntamos *qué es y qué pretende la fenomenología*. La respuesta aquí es clara y contundente: la fenomenología surge como respuesta al psicologismo y positivismo imperantes del siglo XIX, planteamientos que ponían en peligro, según Husserl, la fundamentación de la ciencia, la verdad y la razón. Si éstas resultan ser meras cuestiones de *hechos contingentes* —positivismo cientificista— o dependen únicamente de nuestra configuración psicológica, admitiendo a ésta como su fundamentación última —psicologismo—, si esto es así, lo que está en juego, mantendrá Husserl, no es sólo la verdad, la ciencia y su fundamentación, sino el *ser humano* mismo.

---

4 *Husserliana III/1 y III/2* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Antonio Zirión (tr.), FCE, México. En adelante *Ideas I*].

5 *Husserliana VI*, [traducción española: HUSSERL, Edmund (2009): *La crisis de las ciencias europeas*, Julia Iribarne (tr.), Prometeo Libros, Buenos Aires. En adelante *La Crisis*]

6 *Cfr.* por ejemplo la web del Archivo Husserl de Lovaina, que ofrece una amplia información al respecto, así como de los materiales aún inéditos: https://hiw.kuleuven.be/hua/editionspublications.

7 *Husserliana XIII*, pp. 111-235 [traducción española de estas *Lecciones*: HUSSERL, Edmund (1994): *Problemas fundamentales de la fenomenología*, Javier San Martín y César Moreno (tr.), Alianza, Madrid].

8 *Husserliana XXXV.*

9 *Husserliana XXVII* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2012): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Agustín Serrano de Haro (tr.), Anthropos, Madrid].

En las *Investigaciones Lógicas*, efectivamente, la ausencia de fundamentación, en pugna con el psicologismo, hunde sus raíces en una problemática de índole teórica, que alcanza a la noción de *verdad* y *objetividad*, pues, ¿cómo es posible hablar de *verdad, verdades objetivas* y *universalidad* si estas nociones exigen siempre, para mostrarse, efectuarse, materializarse y, en fin, hacerse patentes *a una conciencia subjetiva*, particular, concreta e individual? ¿Cómo, en definitiva, fundamentar y salvar la evidencia y objetividad de los *fenómenos*[10] que, por definición, requieren para aparecer un acto intencional, una vivencia consciente?

Este problema de índole teórica, que atañe a la constitución misma de la experiencia, refleja enseguida una dimensión práctica: la posibilidad de elaborar una teoría del sujeto. Más allá del reconocimiento de la corriente de vivencias que integran la conciencia como organizadas conforme a una unidad de sentido, y no como haz de sensaciones inconexas, el ejercicio de la intencionalidad justifica que el sujeto sea en todo caso algo más que un objeto pensado como unidad significativa. Este excedente que añade es la posibilidad de *animar la autodonación*[11] del fenómeno con la puesta en ejercicio de la intencionalidad. Ya veremos que este excedente, que es el sujeto, es una cuestión compleja que iremos desentrañando posteriormente (punto 4). De la posibilidad de elaborar una teoría del sujeto agente de la acción se derivan consecuencias ético-jurídicas de enorme importancia, tales como la posibilidad de realizar acciones que puedan ser atribuidas como propias de un sujeto. La crisis *teórica* se muestra, en definitiva*, práctica*, de ahí que no se trate de una cuestión meramente epistemológica, sino antropológica: es la crisis de la *razón práctica* (ética-política). Esta preocupación latente en la obra inaugural de la fenomenología permanece a lo largo de la trayectoria filosófica de Husserl, y se vuelve más patente en su última obra, donde califica específicamente la situación de *crisis* que padece la humanidad.

Y es que toda la fenomenología de Husserl no pretende sino articular una imagen del ser humano alternativa a la que se desprende de estas posiciones cientificistas. Husserl lo resumirá

[10] No podemos entrar aquí en esta compleja problemática, pero sí hemos de tener en cuenta la distinción, expuesta claramente por A. Serrano de Haro, entre los distintos «sentidos analíticos» de *fenómeno*: primero, como el «acto mismo de la experiencia», la «vivencia consciente de quien experimenta algo»; segundo, referido al «objeto intuido (que aparece)»; tercero, que apunta «a los componentes que forman parte efectiva de la vivencia». En cualquier caso, insiste A. Serrano de Haro, «en lugar de tres acepciones alternativas, de tres conceptos análogos, o equívocos», hemos de comprender la noción de *fenómeno* como «un único concepto que es ternario, tridimensional». A estas tres acepciones hay que añadir empero una cuarta, que «entra en el concepto de fenómeno, por derecho propio, el modo peculiar en que el objeto se expone a la intuición». *Vid*. SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, pp. 66-69. Este primer análisis conduce una quinta dimensión de la noción de fenómeno, «la dimensión yoica o egoica de la intencionalidad» (*Ib*., p.194) que, a su vez, quedará recogida, junto a las demás, en la de *cuerpo:* «el cuerpo reclama las cinco dimensiones de la fenomenicidad y asume para sí una parte esencial en todas las nociones directrices de fenómeno» (*Ib*., p. 209). En esta dirección irá también nuestro análisis de la *subjetividad trascendental* en Husserl.

[11] El término *Selbstgebung*, señala A. Serrano de Haro, «puede verterse como *donación o darse de la cosa misma*», pero resulta "incómodo", de ahí que podamos recurrir al término *autodonación*, si bien, como aclara a continuación, «si se suprime todo matiz reflexivo: no es la cosa la que se da por iniciativa propia, sino el acto el que la da en sí misma», *Ib*., p. 59, nota 7.

así en *La Crisis:* «Meras ciencias de hechos hacen meros seres humanos de hechos» (*Bloße Tatsachenwissenschaften machen bloße Tatsachenmenschen*)[12]. Si perdemos de vista este hilo conductor, en torno al cual giran el *sentido*, la *intención* y la *motivación* de la fenomenología, no se comprenderán en absoluto los conceptos y nociones que articulan el *método fenomenológico* —su estructura o armazón teórico. Todo esto se recoge en una noción fundamental —el «*apriori* de correlación entre objeto de experiencia y modos de darse»—, y que, según escribe, «me conmovió tan profundamente que desde entonces todo el trabajo de mi vida fue dominado por la tarea de una elaboración sistemática de este *apriori* de correlación», resultando que

> *la inclusión de la subjetividad humana en la problemática obligaría necesariamente a una transformación radical del sentido de toda esta problemática y finalmente debía conducir a la reducción fenomenológica de la subjetividad absoluta trascendental.*[13]

Lo que Husserl descubrirá en la *intencionalidad* será el rasgo fundamental, no sólo ya de la *conciencia*, sino de la vida humana como *vida intencional*. De ahí que, como hemos señalado, la noción de corriente de vivencias podría dar lugar a una visión cosificada del sujeto: entendido éste como mero haz de vivencias, la síntesis de las mismas en una unidad de sentido daría lugar a una comprensión del fenómeno *individuo humano* como objeto, al igual que el resto de objetos abstractos, psíquicos o físicos que podemos identificar tras la reducción fenomenológica. Por ello verá Husserl necesario en las *Lecciones sobre la conciencia interna del tiempo* (1905)[14] suponer un flujo de conciencia absoluto, un ego que no sea a su vez comprensible como objeto. Esta subjetividad pretende garantizar, además, la sucesión de las vivencias y la simultaneidad de las mismas en un tiempo objetivo compartido con otros sujetos. A lo largo de los escritos elaborados en las dos décadas siguientes a estas *Lecciones*, la noción de *subjetividad trascendental* pasa a ser analizada en un nivel distinto, siendo concebida como *vida personal* e *intersubjetiva*, y no ya sólo como un mero *ego trascendental* abstracto. José Ortega y Gasset, el primer fenomenólogo español, lo resume así:

> *Pero vivir significa tener que ser fuera de mí, en el absoluto fuera que es la circunstancia o mundo: es tener, quiera o no, que enfrentarme y chocar constante, incesantemente con cuanto integra ese mundo: minerales, plantas, animales, los otros hombres. No hay remedio. Tengo que apechugar con todo eso.*[15]

---

12 *La Crisis,* p. 50.
13 *Ib*., p. 207.
14 *Hussserliana X* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2012): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (tr.), Trotta, Madrid].
15 ORTEGA Y GASSET, José (1983): «El hombre y la gente» en *Obras completas*, *Tomo VII*, Alianza Editorial / Revista de Occidente, Madrid, p. 106.

3. Dificultades para la comprensión global del proyecto de la fenomenología

La problemática recepción de la fenomenología de Husserl presenta causas tanto intrínsecas como extrínsecas al legado husserliano, de modo que nos encontramos en la actualidad ante la siguiente situación: por un lado, se ha transmitido a lo largo de todo el siglo XX una interpretación de la fenomenología de Husserl que ignoraba su sentido global y su motivación ético-práctica, puesto que se desconocía el alcance y la magnitud de sus escritos (aún en publicación), instaurándose así una comprensión parcial, muy limitada y sesgada de este proyecto filosófico. Por otro lado, esta confrontación crítica con los textos publicados de Husserl durante la primera mitad del siglo XX —textos ambiguos en algunos casos y a veces sencillamente insuficientes para la comprensión global del proyecto husserliano— dio lugar al surgimiento de otros enfoques que, si bien se conciben como críticas o reformulaciones de los planteamientos de Husserl, hunden sus raíces en la fenomenología del maestro.

Por un lado, como señala L. Landgrebe, discípulo de Husserl, la fenomenología se halla ante la problemática radical de mostrar y expresar conceptualmente las condiciones de posibilidad de la realidad humana, condiciones que se nos muestran como *categorías límite* —por ello son *trascendentales*—, pues sólo desde ellas podemos lograr el *derecho mundano vital* de las demás ciencias y saberes, así como la comprensión del ser humano como arraigado *prácticamente* en el mundo socio-cultural. Es por ello que tales nociones fenomenológicas —como la de *trascendental*— experimentan en Husserl una transformación radical de su sentido que desborda y supera los usos tradicionales de tales términos. De ahí la problemática teórica-conceptual intrínseca a la propia fenomenología, ante la cual, insiste Landgrebe, el propio Husserl caía reiteradamente preso[16]. Ante esta situación, no es de extrañar que los intérpretes de Husserl quedaran desconcertados ante el empleo y las reivindicaciones de tales nociones, y más aún cuando la fenomenología se concebía como una superación de los postulados trascendentales de Kant y su noción de *subjetividad trascendental* —cuestión que abordaremos a continuación.

Por otra parte, hay que tener en cuenta la circunstancia histórica de que el legado husserliano fuera salvado *in extremis* por el fraile Van Breda, Eugen Fink y Ludwig Landgrebe, quienes decidieron llevar la ingente cantidad de textos, manuscritos estenografiados, apuntes, etc. a Lovaina, en vísperas de la Segunda Guerra Mundial y ante la fundada sospecha de que estos materiales estaban en peligro. Recordemos la peculiaridad enunciada en el apartado anterior: sólo una mínima parte de su obra fue publicada en vida de Husserl. La lenta edición de los materiales, que sigue ininterrumpida hasta hoy, dificultó enormemente su recepción.

[16] *Vid*. LANDGREBE, Ludwig (1977): «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus» en *Phänomenologie und Marxismus*, *vol. 1*, Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin (ed.), Suhrkamp, Frankfurt, pp. 71-104. Próximamente aparecerá una traducción al castellano a cargo de Noé Expósito Ropero revisada por Javier San Martín en *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación filosófica y científica.*

La tardía recepción de los textos ulteriores, entre otros los análisis de síntesis pasiva, estudios que abarcan ámbitos tan novedosos como la temporalidad, el problema de la intersubjetividad, lecciones sobre la cosa y el espacio, la fantasía y la conciencia de imagen y escritos sobre el mundo de la vida, permite explicar la comprensión del proyecto global de la fenomenología como un proyecto ético-práctico, y no meramente teórico. A ello se añaden las dudas en cuanto a la adjudicación de la autoría de estos textos al propio Husserl: así, en el caso de la obra póstuma *Experiencia y Juicio*, algunos estudiosos han dado en suponer la participación del propio Landgrebe en la configuración del texto final. Si a ello añadimos el caudal de manuscritos que aún se encuentran pendientes de publicación, como los análisis de las estructuras de la conciencia, que aparecerán en el próximo volumen de Husserliana, el resultado es una disputa generalizada en torno a qué sea la fenomenología husserliana como proyecto global. Las iniciales querellas de Husserl contra el psicologismo parecieran quedar ahora, en esta fase de análisis genético, carentes de toda justificación. Podría pensarse incluso que Husserl recayera en el psicologismo que él mismo intenta combatir.

Ante esta situación, se vuelve acuciante la necesidad de revisar la obra de Husserl en su conjunto y atender a la posible articulación sistemática de los temas que Husserl va hilvanando en su investigación: los sucesivos volúmenes de Husserliana carecen de un programa orientativo inicial y su clasificación obedece al estricto orden de publicación. De modo que es necesario retomar la orientación originaria de Husserl y tratar de articular la pluralidad de sus ámbitos de estudio en una unidad significativa.

4. La noción de subjetividad trascendental en Husserl

Quizás sea la noción de *subjetividad trascendental* la que provocó mayores dificultades en la recepción husserliana. Cuando publica *Ideas I* en 1913 causa un gran revuelo entre sus discípulos[17], quienes no comprendieron cómo una filosofía *realista*[18] y dedicada a analizar ciertos hechos, actos significativos, que tienen una cierta estructura, pudo derivar en un *idealismo trascendental*. Tal fue la opinión imperante en el grupo de discípulos de Husserl del llamado Círculo de Gotinga.

En efecto, *Investigaciones Lógicas* es una obra en la que la cuestión del sujeto está un tanto al margen del análisis de actos de significación. Allí, la preocupación principal es la de explicar la relación entre la inmediatez de la vivencia y la idealidad del significado. Sin embargo,

17 *Cfr*. STEIN, Edith (1998): *Cartas a Roman Ingarden*, Editorial de espiritualidad, Madrid.

18 Así la percibían los discípulos de Husserl del llamado círculo de Gotinga, entre ellos Ingarden, quien en *Motivos que llevaron a Husserl al idealismo trascendental* la califica como *realista* (*cfr*. INGARDEN, Roman (1963): «O motywach, ktore doprowadzily Husserla do idealizmu transcendentalnego» en *Z badan nad filozofia wspolczesna*, PWN, Warszawa, p. 550).

ya en él aparecen esbozadas intuiciones fundamentales que luego tendrán un papel decisivo en la etapa trascendental (a partir de 1913). Ya hemos mencionado el modo particular en el que se contempla la garantía de la certeza y su distanciamiento con el cartesianismo, en el que permanece el *ego cogito* y las *cogitata* desaparecen en el ejercicio de la duda metódica[19]. Pero poco después de su publicación, Husserl se ve obligado a presentar una fundamentación no psicologista de lo expuesto en esta obra. Y es que, a pesar de su feroz crítica al psicologismo, no por ello queda la empresa filosófica exenta de fundamentación.

4.1. Problemática implícita en la cuestión de lo trascendental

Precisamente por la razón mencionada reconduce Husserl los análisis en 1913 al descubrimiento de un nuevo ámbito, el de la subjetividad trascendental. Los pasajes que inauguran la fenomenología trascendental se han interpretado de un modo que acerca la noción de lo trascendental a la que maneja Kant. Según esta interpretación, predominante entre los lectores de la época, Husserl llevaría a cabo una particular operación de cambio de mira sobre la relación entre la subjetividad y el mundo, con vistas a la fundamentación de una relación apodíctica entre ambos, lo cual le permitiría fundar una *ciencia rigurosa*, que fundamentaría, a su vez, las demás ciencias particulares.

Para ello efectuaría una *puesta entre paréntesis* o *epojé* de toda presunción de la existencia del mundo, para centrarse en las estructuras de su aparecer o de cómo se me presenta el mundo. Tras esta puesta entre paréntesis nos vemos reconducidos a la verdad apodíctica de que el sentido del mundo siempre está vinculado a la subjetividad que lo *constituye*, que lo *posibilita*[20], y justamente por ello es *subjetividad trascendental*. Acaso los errores dados en la interpretación de esta obra husserliana provengan de la consideración de la subjetividad como el fundamento último del ser del mundo, sin atender al *a priori de correlación*, clave de bóveda de toda la arquitectónica fenomenológica.

Es cierto que el vocabulario de Husserl en estos pasajes causa desconcierto entre sus discípulos y pesa decisivamente sobre la comprensión de lo que se pretende con ellos. En efecto, adjetivos como *absoluto* en referencia al modo de dación de subjetividad[21] o comentarios sobre la

19 Podría parecer llamativa esta insistencia en la diferencia con el cartesianismo, cuando el propio Husserl se refiere reiteradamente a Descartes como uno de los filósofos que emprendieron la empresa radical de filosofar (*cfr. La Crisis*) y lo menciona en casi todas sus obras publicadas en vida. Sin embargo, y justamente debido a las interpretaciones que ven en la fenomenología un cartesianismo del siglo XX, hay que insistir en las diferencias radicales del proyecto husserliano y el cartesiano, diferencias que el propio Husserl subraya en sus obras.

20 La exposición de este paso, que no es otro que el de la *epojé* y la *reducción,* se puede encontrar en *Ideas I.*

21 *Cfr.* INGARDEN, Roman, *op. cit*, para una extensa discusión sobre el sentido de la palabra *absoluto* en Husserl de la época de *Ideas I.*

irrealidad del mundo, indujeron a pensar que se trataba de un idealismo en el que el mundo no es más que una proyección de la subjetividad. La evocación de la fórmula kantiana, según la cual el sujeto trascendental es un *yo pienso* que tiene que poder acompañar a todas mis representaciones, un constructo formal que garantiza la unidad sintética del aparecer, contribuyó a una interpretación formalista del proyecto husserliano. Sin embargo, al interpretarla de este modo, se toma por expresión última lo que no es sino un momento del análisis de la subjetividad, es decir, se asume que el *yo puro* representa la totalidad de lo que para Husserl es la trascendentalidad. Pero esto, como veremos, no es así.

Por el contrario, como muestra Rizo Patrón[22], hay diferencias sustantivas en la noción de lo trascendental en ambos pensadores, y podemos afirmar, con Heinämaa, que la investigación trascendental «se ocupa del orden de la constitución de sentido y las dependencias entre diferentes sentidos»[23] y que indaga en las condiciones de posibilidad de tal constitución, condiciones que, hemos de insistir, no tienen por qué ser necesariamente formales. La insistencia en que el *yo puro* sea el sujeto trascendental viene justificada, ciertamente, por el sentido tradicional dado a esta noción, pero mantenemos —aunque la exposición detallada del tema rebasaría con creces el propósito de este trabajo—, que el *yo puro* no es sino *un aspecto* de la subjetividad trascendental, aspecto que acentúa la unidad de la corriente de vivencias que constituyen la conciencia.

Este sentido del *yo* se encontraba ya en *Investigaciones Lógicas*: «Si la eliminación de esta trascendencia y la reducción a lo dado de modo fenomenológico-puro no deja como residuo un yo puro, no podría haber una evidencia real (adecuada): yo soy»[24]. Este residuo, definido más adelante como «unidad de corriente de las vivencias»[25], es justamente lo que queda (de ahí que se denomine *residuo*) tras practicar la epojé y quedarnos únicamente con el *modo de dación* del mundo en relación con la subjetividad. Ahora bien, cabe preguntar si, de acuerdo con la definición de lo trascendental que asumimos con Heinämaa, esto basta para *constituir* el mundo, o dicho de otra manera, si el *yo puro* es lo único que queda. Según algunas interpretaciones, como la de Venebra, el aspecto de *pureza* no agota la riqueza de lo trascendental, sino que más bien es un primer descubrimiento tras la reducción, que pone de relieve que todo proceso consciente tiene referencia a un yo que piensa: «El yo puro es el título de una conciencia universal no humana

22 *Vid*. RIZO PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2012): *Husserl en diálogo: Lecturas y debates*, Siglo del Hombre (Col. Fenomenología) - Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Bogotá - Perú.

23 HEINÄMAA, Sara (2014): «The animal and the infant. The Animal and the Infant: From Embodiment and Empathy to Generativity» en HEINÄMAA, Sara, HARTIMO, Mirja & MIETTINEN, Timo (eds.), *Phenomenology and the Transcendental*, (pp. 129-46), Routledge, U.K., p. 132.

24 *Investigaciones Lógicas*, Investigación V, p. 48, nota al pie 7.

25 *Ib*., p. 484.

cuyo desvelamiento requiere, de hecho, la neutralización del sentido de lo humano»[26]. Por tanto, no agota el sentido de la noción de lo trascendental.

Según se desprende de los textos publicados en vida de Husserl, cabe distinguir al menos las siguientes nociones de lo trascendental:

a) El sujeto trascendental no es un polo vacío, sino que es un sujeto de habitualidades, es decir, con cierta historia personal (*Meditaciones Cartesianas*)[27].

b) El sujeto trascendental no es propiamente individual puesto que nuestro sentido de la objetividad sólo se constituye intersubjetivamente (*Ibidem*).

c) El sujeto es estructuralmente el portador de un pasado y una cultura que también tienen un importante papel a la hora de constituir el mundo (*La Crisis*).

A todo ello hay que sumar los temas que están tratados más explícitamente en los trabajos póstumos, sobre todo:

d) El tema de la corporalidad en tanto que condición trascendental, el cual resulta particularmente relevante para el proyecto husserliano, en la medida en que la relación con el propio cuerpo entendida a partir de la noción de *Leib* (intracuerpo o cuerpo vivido), distinta del mero cuerpo físico externo (*Körper*), encarna el procedimiento de apercepción que hemos señalado: el cuerpo es condición transcendental porque forma parte ineludiblemente del modo en que se me dan los fenómenos a la conciencia. Los fenómenos no aparecen en una mente aislada en el vacío, sino que se dan a un cuerpo físico y sintiente, que vivencia su corporeidad física externa como la realidad que lo trasciende, que apercibe pero no puede percibir. Ni siquiera a los otros sujetos los ve como *Körper*, como meros cuerpos físicos, sino como *cuerpos animados* que señalan hacia una interioridad psíquica relativamente inaccesible, pero existente.

Esta somera caracterización conduce a pensar que no existe algo así como un sujeto "extramundano", y que debemos comprender este *polo yo* de la correlación siempre en relación con lo que aparece. Y es que, por un lado, Husserl siempre permaneció fiel a la idea del *a priori de correlación*, plenamente vigente en el ámbito de lo trascendental: aunque pensemos en la estructura cartesiana del *ego cogito* (y Husserl se presta fácilmente a esta interpretación para un lector acostumbrado al lenguaje de la Modernidad), inmediatamente tenemos que añadir *ego–cogito–cogitata*, poniendo de relieve la estructura correlativa de la subjetividad trascendental. Este punto es fundamental, ya que el modo en el que se dan los objetos permite comprender también las particularidades del sujeto que las experimenta. Por otra parte, si el sujeto no es

[26] VENEBRA, Marcela (2015): *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica,* en prensa, Aula de Humanidades, Bogotá, p. 31

[27] *Husserliana I* [traducción española: HUSSERL, Edmund (1979): *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (tr.), Paulinas, Madrid. En adelante *Meditaciones Cartesianas*].

extramundano, si el mundo siempre está en estrecha correlación con él, hemos de repensar la intrínseca relación entre lo empírico y lo trascendental. Esta cuestión se aborda en *Erste Philosophie*[28] y en la obra de Eugen Fink (sobre todo en la *Sexta Meditación Cartesiana*). Esto nos plantea, a su vez, el interesantísimo problema de cuál es la relación entre lo trascendental y lo personal o entre fenomenología trascendental y antropología —cuestión que rebasa igualmente los límites de nuestro trabajo[29].

4.2. Dimensiones de lo trascendental

En lo que sigue abordaremos las cuatro características del sujeto trascendental tal y como se nos presenta en la obra husserliana. En cuanto a la primera de ellas, *Meditaciones Cartesianas* (en adelante MC) nos ofrece una pista decisiva sobre lo que será el primer sustrato del mismo, entendido éste como *sustrato de habitualidades*, título del parágrafo 32, donde leemos:

> *Pero ahora hay que observar, sin embargo, que ese yo centrante no es un polo vacío de identidad (y tanto menos lo es cualquier objeto), sino que, en virtud de una legalidad propia de la* génesis trascendental*, con cada acto de un sentido objetivo nuevo que irradia de él, gana una* propiedad nueva y permanente.[30]

Este fragmento viene a mostrar que el sujeto constituyente del mundo resulta ser una estructura compleja, con toda una estratificación de creencias, de tomas de posición, de vivencias que, por así decirlo, no pasan sin dejar huella, sino que quedan "sedimentadas", de ahí que Husserl entienda la *historia vital* del sujeto (*Lebensgeschichte*) como *historia sedimentada* (*sedimentierte Geschichte*), puesto que ésta está siempre *presente*[31]. Lo que yo hago, conozco, valoro o decido no desaparece en la nada, sino que, por el contrario, permanece expresa o implícitamente disponible, de tal modo que me pertenece como mío, como parte de mi *yo*, de ahí que —escribe Husserl— «yo soy de ahí en adelante el que se ha decidido de tal manera, y lo soy mientras no abandone la decisión»[32].

Esta "sedimentación" es en principio pasiva, esto es, trascurre sin una intervención activa del agente. Sin embargo, este estrato de convicciones, testigo de la vida pasada, conforma el polo yoico y determina su actuación y constitución de sentidos. Se trata también del primer momento de conformación de la personalidad. Pensemos en la distancia que separa ahora al *yo puro* de este sujeto de creencias, cuya identidad se fragua a veces pasivamente y sin concurso de su

28 *Vid*. *Husserliana VIII*, 427 y ss.
29 *Cfr*. para ello, por ejemplo, SAN MARTÍN, Javier (2015): *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
30 *Meditaciones Cartesianas*, p.89.
31 *Vid*. LANDGREBE, Ludwig, *op.cit.*, pp. 89 y ss.
32 *Meditaciones Cartesianas,* p. 89.

voluntad, y a veces en la toma de posición activa y decidida. Este cambio de orientación en los análisis de la noción de lo trascendental que complementan a los expuestos en *Ideas I* —pues en estos análisis estamos ya en el ámbito trascendental— fue recibida con gran satisfacción por Ingarden en sus comentarios a *Meditaciones Cartesianas*[33].

En la misma obra de 1929 encontramos un segundo apunte sobre la subjetividad trascendental. En su esfuerzo por superar el solipsismo, Husserl concluye al final de la *Quinta Meditación* que el sujeto que propiamente constituye el mundo no es un único polo yoico, sino toda una comunidad de sujetos trascendentales. La conclusión a la que llega en esta meditación debió de resultar tan sorprendente como esclarecedora para el lector desconocedor del proyecto global husserliano. Resumidamente, podemos afirmar que el mundo, en tanto lugar común objetivo sólo es concebible como dado en relación a las distintas subjetividades trascendentales, esto es, como intersubjetividad trascendental. Cada una de las subjetividades es un yo con una perspectiva ineludiblemente propia. Pero, al mismo tiempo, éstas sólo se hacen plenamente ellas mismas al percibirse y apercibirse mutuamente; es de esta forma como constituyen *el mundo* propiamente dicho. Por eso Husserl llama *monadológica* a esta comunidad. La idea de comunidad constituyente se basa en tres intuiciones desarrolladas por Husserl:

a) El análisis de la experiencia del otro, justamente, como *alter ego*, como un sujeto que está ahí y que es como yo, pero que no soy yo. Si bien en un primer momento (*Ideas I*) podría parecer que la epojé y la reducción desembocan en el solipsismo, Husserl dedica numerosos esfuerzos [34] a mostrar que el otro no es simplemente un *alter*, una trascendencia reductible a mi mundo subjetivo, sino que es igualmente necesario que sea un ego, un sujeto intencional al igual que yo, que no sólo se me hace presente como una cierta objetualidad —corporalmente— sino ante quien yo también me presento[35].

b) En la idea de que la objetividad del mundo —base de toda actividad científica y natural— sólo es posible en tanto que constituida por la intersubjetividad, es decir, entre múltiples sujetos humanos, y

c) En que yo mismo no puedo aprehenderme propiamente y del todo como miembro del mundo si no es a través de los otros, gracias a sus miradas, que no son mías, y que me

[33] La edición castellana de *Meditaciones Cartesianas* que manejamos recoge los comentarios de Ingarden.

[34] Por ejemplo en *Husserliana I, Husserliana IV* [traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución,* A. Zirión (tr.), Fondo de Cultura Económica, México. En adelante como *Ideas II], Husserliana XIII, Husserliana XIV, Husserliana XV.*

[35] Esta interesante y tan debatida cuestión no está exenta de polémicas y malentendidos pero, a nuestro juicio, la insistencia de Husserl en la intersubjetividad muestra sus esfuerzos por (re)formular la problemática de lo trascendental desde el plano de la individualidad (yoica) hacia el intersubjetivo, auténtico ámbito de la fenomenología trascendental. La dirección desde la individualidad al otro es el método que emplea Husserl, pero ello no ha de llevar necesariamente a la suposición de una prioridad con carácter existencial del individuo sobre su ser entre los otros.

> localizan objetivamente en un lugar determinado, como siendo cuerpos animados, ya que instalado en la interioridad de mi vivencia interna de la corporalidad no puedo ser concebido como cuerpo externo animado si no es bajo la mirada ajena[36].

De lo anterior se desprende que la subjetividad trascendental resulta ser, en sentido originario, intersubjetividad monádica. En relación con estas ideas hemos de mencionar aquí la noción de *corporalidad trascendental*, puesto que ésta nos permitirá articular la totalidad del discurso. Husserl trabaja el tema del cuerpo ya en la primera década del siglo XX, pero buena parte de estos análisis no fueron publicados hasta después de su muerte. Pues bien, para comprender la noción de trascendentalidad en tanto que constituyente del sentido del mundo, y no sólo de modo consciente y decidido, sino también como constitución pasiva, resulta imprescindible la noción de *cuerpo vivo* (*Leib*) a la que nos hemos referido.

Esta noción, tan influyente en la filosofía del siglo XX, es el gran descubrimiento de la fenomenología husserliana. En *Ideas II* se encuentran pasajes decisivos para la distinción entre cuerpos cósicos (*Körper*), vistos siempre en perspectiva, frente al cuerpo experimentado en la intimidad, auto-movientes, sintientes y parte integral de toda percepción del mundo, que Husserl denomina *cuerpo vivido* (*Leib*). De acuerdo con la definición de lo trascendental que hemos establecido, el *Leib* forma parte necesariamente de lo trascendental.

En primer lugar, porque toda nuestra experiencia del mundo, toda vivencia, se organiza en función del cuerpo (*Leib*). Éste no es sólo el punto de orientación absoluto, el *siempre aquí* (*Ideas II*), sino que es además el principio organizador de toda experiencia. En uno de los volúmenes póstumos define Husserl el cuerpo como «el sistema de percepciones correctas»[37]. Lo que pretende decir con ello es que las distintas sensaciones que trascurren en el cuerpo son para nosotros la primera ocasión de experimentar algo así como el mundo ordenado, las cosas que se nos aparecen no son meros haces de propiedades inconexas como quisiera verlo un sensualismo, de modo que es el cuerpo el que instaura la normatividad y la objetividad. El curso normal de la experiencia establece una primera esfera de la relación con el mundo; y la garantía de su unitariedad, de que siempre se vean con cierta coherencia y en perspectiva (espacial), es posible gracias a nuestro carácter encarnado y nuestras sensaciones de movimiento.

En este sentido, resulta sorprendente la exposición de las cinestesias que se encuentra en *La Crisis de las ciencias europeas.* En primer lugar, porque se realiza una vez que se ha entrado ya en el ámbito de lo trascendental. Las cinestesias permiten que el objeto se nos presente, y no de cualquier modo, sino de manera en la que se nos presentan objetos espaciales, esto es, desde una perspectiva (desde mi cuerpo), con ciertas partes que no veo (porque no soy

[36] Esta idea se encuentra por ejemplo en *Ideas II,* par. 42, dedicado al solipsismo (*Ideas II,* p. 201).
[37] *Cfr. Hua XIII*, texto 14, pp. 360 y ss.

ubicuo), etc. Este pasaje de *La Crisis,* recordado recientemente por San Martín[38] en el contexto de una gran polémica sobre el sentido de esta obra en el conjunto de la fenomenología de Husserl, da pie justamente a una interpretación de lo trascendental acorde con la que estamos exponiendo en este trabajo.

En segundo lugar, porque la intersubjetividad como trascendentalidad se descubre justamente a través de la corporalidad del otro. La corporalidad que vemos no se nos presenta como otro cuerpo cósico (*Körper*), sino que se muestra, por el contrario, como índice de otra subjetividad. Y esto porque lo animado difiere esencialmente de lo inanimado, de ahí que Husserl hable del cuerpo vivido (*Leib*) como *realidad anímica* (*seelische Realität*). Lo que el cuerpo animado o vivido nos muestra (aunque no esté presente del todo) es una vida anímica detrás de —o a unas con— los movimientos expresivos del otro cuerpo.

Lo decisivo aquí para la cuestión que nos ocupa es la tesis siguiente: *la corporalidad amplía radicalmente el horizonte trascendental.* Husserl, como hemos visto, partió del análisis de actos de significación del sujeto, pero en el trascurso de su filosofía se percata de la tensión entre inmediatez y significado ideal. Esto hace necesario fundamentar la posibilidad de acceso a una vivencia inmediata disociada de la mediación conceptual, so pena de sucumbir a otro psicologismo mucho más radical. Como expone Ramón Rodríguez:

> *Pero la distinción radical entre lo psíquico y lo lógico, entre vivencia y objeto, que es insuperable, no es el punto final del problema, sino la base de su replanteamiento: ¿cómo es posible que los objetos aparezcan así, en su estricta objetividad, en vivencias subjetivas? ¿Es indiferente el modo, siempre subjetivo, del aparecer para lo que aparece o hay, por el contrario, una esencial correlación entre ambos? Husserl vio cada vez con mayor claridad que la investigación sistemática de esa correlación era el tema, nunca pensado a fondo, de la filosofía.*[39]

En este momento Husserl da el salto hacia el análisis de la subjetividad trascendental, en la medida en que sólo desde ella se puede justificar la coexistencia de vivencias inmediatas experimentadas por diversos sujetos. Y aunque parte de un enfoque estático, sus análisis lo conducen más lejos. Al admitir los *hábitos* como parte de la estructura constituyente, abre las puertas a una consideración fenomenológica de la historia. Al admitir la corporalidad, su análisis exige abordar la intersubjetividad y el paso del tiempo. En definitiva: las dimensiones que conciernen a una filosofía práctica.

A esta ampliación del horizonte de lo trascendental va ligado un cierto cambio de enfoque: Husserl pasa de analizar estructuras *estáticas* de la subjetividad a investigar el origen de

[38] *Vid*. SAN MARTÍN, Javier (2015): *Nueva Imagen de Husserl… op.cit.*, pp. 48 y ss.
[39] RODRÍGUEZ, Ramón (2016): *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica,* Tecnos, Madrid, p. 21.

tales formaciones, entrando en la llamada *fenomenología genética*. Aquí hemos de subrayar un punto importante: el cuerpo vivido cobra especial protagonismo en estas descripciones, pues en él se operan las síntesis pasivas que recrean, por ejemplo, los objetos como unitarios o que permiten reconocer al otro como otro cuerpo vivido y no como mera cosa. Se trata de análisis de ciertas estructuras muy básicas, pre-egóicas, en las que operan ya acciones mínimas de dación de sentido, pero de las que no tenemos propiamente vivencias inmediatas[40], de ahí que su pertenencia a *la fenomenología* suscitara grandes debates. El énfasis en el papel del cuerpo en las estructuras cognoscitivas modifica ligeramente el enfoque acerca del origen de la constitución. Aparte de su rol en los proceso de la percepción, el cuerpo invita a repensar los distintos actos subjetivos en términos de acciones. El cuerpo desvela (*cfr*. *Ideas II)* que la experiencia del *yo puedo*, de una cierta praxis, es la primera experiencia del sujeto.

Aparte de la fenomenología genética, algunos autores[41] destacan también el papel de la *fenomenología generativa*, en la que se muestra que la constitución de sentido no sólo es interpersonal, no sólo es encarnada, ni tiene historia personal, sino que además está influida por las generaciones anteriores al sujeto constituyente. Ciertamente, la consideración trascendental del cuerpo y del hábito confluyen en una necesidad de abordar temas que, al menos en un primer momento, parecen alejados de los temas de la fenomenología, como el nacimiento, la muerte, las generaciones, la tradición, la cultura, los distintos mundos de la vida, etc. Esta problemática ha quedado recogida en la *Crisis de las ciencias europeas* y, sobre todo en los *Beilagen* adjuntos en la nueva edición de esta obra, se puede apreciar cómo el sentido no sólo se constituye en un sujeto personal y carnal, sino que lo hace intersubjetivamente, y esto de un modo tal que está condicionado culturalmente. Por un lado, parte del hecho de que hay ciertos objetos y otras personas que se me dan de tal modo que indican una existencia anterior a mi nacimiento. Por otro lado, hay ciertos objetos que conforman parte de la esfera de propiedad, pero que están cargadas con sentidos que remiten a una comunidad constituyente pasada. No obstante, el tema está ampliamente desarrollado en la obra póstuma (*cfr*. *Husserliana XIII, XIV, XV, XXXIX, XLLII*).

En este brevísimo recorrido hemos intentado mostrar la distancia de esta noción de *subjetividad —o intersubjetividad— trascendental* respecto a la noción puramente formal de lo trascendental de la que, en principio, parecía partir Husserl. Hemos insistido en la importancia de esta problemática complejidad puesto que estas coordenadas no sólo están indicadas en Husserl, sino analizadas de manera exhaustiva en su obra póstuma. Esta comprensión de la subjetividad transcendental en Husserl incide en el hecho de que el sujeto es tal sólo en íntima relación en el

40 Sin entrar en la profundidad de las explicaciones de la fenomenología genética queremos sin embargo anunciar estos cambios, para que resulte más claro la distancia entre estos análisis y lo que se ha presentado como fenomenología en *Ideas I* por ejemplo.

41 *Cfr*. STEINBOCK, Anthony J. (1998): «Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays», *Continental Philosophy Review 31*, pp. 127–134.

mundo, y actúa en él siempre en una circunstancia concreta, carnal, personal y cultural. *El sujeto, en definitiva, se torna persona humana.*

5. La vigencia de la fenomenología: reivindicación de lo trascendental

En este apartado final nos preguntaremos, al hilo de lo sugerido por el congreso al que asistimos: ¿en qué medida la extensa obra de Husserl y su orientación trascendental constituye una herramienta teórica adecuada, o incluso necesaria y urgente para abordar nuestro presente? No vamos a profundizar en las necesidades de clarificación y sistematización del conjunto de la obra ya mencionadas, ni tampoco expondremos las diversas corrientes que han entrado en diálogo, bien sea con intención de continuidad o ruptura, con la fenomenología husserliana. Un estudio pormenorizado de la deriva hermenéutica de la fenomenología, de su influencia en el existencialismo francés, en el estructuralismo o en la deconstrucción, así como de su refundación en nuevas revisiones e interpretaciones de la propia obra de Husserl, excedería con creces los límites de este trabajo. Queremos responder a la pregunta por la actualidad del pensamiento husserliano que se nos ofrecía: si la fenomenología se presenta como una corriente filosófica absolutamente necesaria para tomar una actitud ante el presente, es por la necesidad de detener la posibilidad de que un aislamiento paulatino de los individuos, encerrados en el particularismo y el relativismo extremo o disueltos en la masa, destruya la objetividad de nuestros cuerpos y nos prive de tener un mundo *objetivo.* Esta corriente sabedora de la necesidad de lugares de encuentro para que haya mundo intersubjetivo y haya *personas con cuerpo* puede servir de acicate para tomar las medidas oportunas a fin de que los individuos orienten su acción en aras de realizar la posibilidad de tener este mundo objetivo.

¿Qué aspectos del presente podrían demandar un análisis fenomenológico a la luz de los aspectos temáticos y los contenidos teóricos expuestos en este trabajo? ¿Por qué hacer hoy fenomenología? En nuestro contexto cultural actual, en medio de las formas de vida transitorias y con frecuencia precarias con que se nos ofrece la existencia, pareciera que plantear la posibilidad de hacer una *teoría del sujeto* fuera imposible. Ante una absoluta incertidumbre respecto de la posibilidad de una continuidad de los proyectos personales particulares, ante el modo de organización *a corto plazo* de cualquier empresa profesional, personal, social, y ante la ansiedad generalizada despertada por agentes ajenos a nuestra esfera inmediata que irrumpen de manera súbita, amenazando con dinamitar nuestro pequeño suelo de certezas, podría parecer que heredar una teoría que propone cierto individualismo metodológico, es decir, cierto punto de partida —siquiera desde un punto de vista teórico— desde el sujeto individual, para a partir de él salir de la *esfera de la propiedad,* del *entorno inmediato* hacia el afuera desconocido, hacia lo no familiar, promete de antemano su fracaso.

Pareciera también que hablar de sujeto intencional en un contexto en el que cada vez más voces reivindican las condiciones materiales necesarias para que la conciencia pueda darse, es una ingenuidad teórica que puede ser incluso acusada de complicidad con las propias estructuras sociales que promueven esa menesterosidad a escala social de manera generalizada. Se objetará que esta subjetividad se refiere a un individuo autónomo, que puede valerse por sí mismo y es plenamente responsable de sus propias acciones, para inmediatamente presentar todos los casos en los que lo contrario de la autonomía rebasa el campo cerrado de la llamada *minoría de edad*: casos de discapacidad, de ancianidad, de accidentes, de personas que por causas ajenas a su control se ven privadas de la capacidad de *dirigir* sus vidas de forma autónoma, sin dependencia ni heteronomía.

Se objetará, por otro lado, que la construcción de estas unidades de sentido a las que nos hemos referido, como maneras de reconstruir los fenómenos que nos son dados en perspectiva, *de lado*, supone encorsetar la experiencia con unos cánones que no sólo no están al alcance de cualquiera, porque la metodología exige un método, la epojé, que ha de darse a conocer y ser seguida en los pasos que propone Husserl[42]. La construcción de estas unidades de sentido no tiene porqué ser deseable: una experiencia así puede suponer para muchas personas tener que atenerse a la construcción de un relato *con sentido* sobre su propia identidad como sujetos, y puede ser preferible la dispersión en datos sueltos sin conexión, bien sea por goce estético en esa dispersión sin unificación, bien sea porque tal unidad de sentido implique un resultado emocional o afectivo no deseable para el sujeto. Incluso, esta constitución no tiene por qué ser posible: ¿tenemos alguna garantía de que esta realización de actos intencionales da cuenta de una visión realista del sujeto?, ¿realizamos actos intencionales durante todas nuestras horas de vigilia?, ¿somos siempre o alguna vez libres al realizar estos actos intencionales?

Lo que hemos pretendido en este trabajo es dar cuenta de la posibilidad de elaborar una teoría del sujeto desde la fenomenología de Husserl como proyecto global que escape a las objeciones que tradicionalmente se le han hecho, tratando de explorar los caminos por los que la fenomenología de Husserl se abre a una interpretación que no lo aboque al solipsismo e idealismo absoluto. Nuestra aclaración de la manera de entender la subjetividad trascendental desde la fenomenología genética nos ancla en un terreno en el que el mundo es experimentado *originariamente* de manera *objetiva* justamente gracias a la *intersubjetividad.* En nuestra lectura, las dos nociones de lo trascendental, la tradicionalmente atribuida a Husserl, la *idealista*, *solipsista* y la que se desprende de una lectura más amplia, no son opuestas, sino complementarias. Y es que realmente pretenden esclarecer una situación muy básica: que podemos hablar de *objetos*

[42] No coincide exactamente con la reflexión moral: escuchar una voz interior no tiene nada que ver con el método fenomenológico y se malinterpretaría por completo la reducción al ámbito de la conciencia si se entendiera como una reflexión en este sentido. Cuando se dice con frecuencia que una vida carece de sentido si no es reflexionada, sobrevuela la sospecha acerca de si por reflexión no se está refiriendo aquí a esa voz interior moralmente adoctrinadora.

justamente porque *ante* una misma cosa atribuimos significados que pueden ser compartidos por otros y fijados por repetición. Podemos estabilizar ese objeto gracias a esos significados compartidos. Aquí se incluye desde luego también la transmisión de una tradición, al constituir objetos estabilizados recurrimos al caudal de información que podemos obtener en los libros, en las enseñanzas de maestros, en el visionado de películas u obras de arte. Hemos de advertir que la comprensión de los significados y la tradición ha de estar anclada en la corporalidad. Hay algo en la palabra de Husserl *Lebendigkeit* que alude a la necesidad de que esa intersubjetividad se dé entre *cuerpos* que coexisten en un espacio compartido. Y es que no sólo se necesita la intersubjetividad para la objetividad del mundo, sino también para mi propia objetividad. Para ello se requiere de la *coexistencia espacio temporal (aquí, ahora).* En esos encuentros puedo apercibir al otro como sujeto *sin* en ello percibir su interioridad psíquica. Creemos que desde la fenomenología se puede afirmar de modo convincente el fondo de inescrutabilidad que hay en el otro. También nos resistimos a diluir esa relación entre un yo y un tú, en un *nosotros* indiferenciado y colectivo en el que no pueda darse la cadena de apercepciones mi-cuerpo-el-cuerpo-del-otro que hemos descrito más arriba. Tal y como lo hemos descrito, para que yo sea visto como un cuerpo se requiere una mirada de otro. En un mundo en el que como decíamos antes, el sujeto puede verse privado de estos lugares de encuentro, o de pautas sociales de comportamiento que inhiban relaciones de tipo yo-tú y las disuelvan en una masa indiferenciada, queda puesta en entredicho la posibilidad de que mi cuerpo sea objetivado y además la posibilidad de que pueda apercibir y forme parte de mi conciencia (en cuanto apercibida, no percibida) la interioridad del psiquismo ajeno.

Se preguntará entonces qué queda de esa individualidad, qué queda del método que parte del sujeto para dirigirse al mundo y a los otros. La reducción y la epojé son los movimientos de detención necesarios justamente para descubrir que haya un *yo* que pueda relacionarse con otros y constituir la objetividad del mundo. Sólo desde este yo es posible que se produzca el repliegue al ámbito de la conciencia. Más aún: sólo afirmando la subjetividad trascendental la conciencia se dirigirá *intencionalmente* al mundo con actos que *sean conscientes de* tener un significado universal compart*ible* por cualesquiera otros individuos, en cualesquiera otros lugares o contextos, trascendiendo el propio entorno inmediato y la propia comunidad originaria *dadora de sentidos*. Entonces podemos concluir afirmando la centralidad de la noción de subjetividad trascendental: pues sin ella, a pesar de la originariedad de la intersubjetividad, sería imposible concebir una comunidad de sujetos encarnados frente a un aglomerado de cuerpos inertes. Por eso estos dos niveles, estático y genético, a los que nos hemos referido están entretejidos y por eso la *situación originaria* está abierta a la intervención en ella de la intencionalidad.

Bibliografía

- HEINÄMAA, Sara (2014): «The animal and the infant: from embodiment and empathy to generavity» en HEINÄMAA, Sara, HARTIMO, Mirja & MIETTINEN, Timo (eds.), *Phenomenology and the Transcendental* (pp.129-146), Routledge, New York
- HUSSERL, Edmund (1973): *Husserliana: Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, S. Strasser (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2006): *Meditaciones cartesianas*, Mario A. Presas (tr,), Tecnos, Madrid]
- HUSSERL, Edmund (1950): *Husserliana III (Hua III): Ideen zu einer reinen Phänomenlogie und phänomenlogischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Walter Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2013): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Antonio Zirión (tr.), FCE, México]
- HUSSERL, Edmund (1952): *Husserliana IV: Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Marly Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, A. Zirión (tr.), FCE, México]
- HUSSERL, Edmund (1954): *Husserliana VI: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel (ed.), Martinus Nijhoff, la Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2009): *La crisis de las ciencias europeas*, Prometeo Libros, Buenos Aires]
- HUSSERL, Edmund (1959): *Husserliana VIII (Hua VIII): Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Rudolf Boehm (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya
- HUSSERL, Edmund (1969): *Husserliana X, Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, Rudolf Boehm (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española de parte de esta obra: HUSSERL, Edmund (2012): *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Agustín Serrano de Haro (ed.), Trotta, Madrid]
- HUSSERL, Edmund (1973): *Husserliana XIII: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920*, Iso Kern (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya

- HUSSERL, Edmund (1975): *Husserliana XVIII: Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*, Elmar Holenstein (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya
- HUSSERL, Edmund (1984): *Husserliana XIX: Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Ursula Panzer (ed.), Martinus Nijhoff, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2005): *Investigaciones Lógicas*, *2 vol*., Manuel García Morente & José Gaos (tr.), reed., [(1929): *4 vol*., 1ª ed. / (1967): *2 vol*., 2ª ed., Revista de Occidente, Madrid], Alianza, Buenos Aires. En adelante como *Investigaciones Lógicas*]
- HUSSERL, Edmund (1989): *Husserliana XXVII (Hua XXVII) Aufsätze und Vorträge. 1922-1937*, T. Nenon, H.R. Sepp. (ed.), Kluwer, La Haya [traducción española: HUSSERL, Edmund (2012): *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Agustín Serrano de Haro (tr.), Anthropos, Madrid]
- INGARDEN, Roman (1963): «O motywach, ktore doprowadzily Husserla do idealizmu transcendentalnego» en *Z badan nad filozofia wspolczesna*, PWN, Warszawa
- LANDGREBE, Ludwig (1977): «Das Problem der Teleologie und der Leiblichkeit in der Phänomenologie und im Marxismus» en *Phänomenologie und Marxismus, vol. 1* (pp. 71-104), Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman & Ante Pazanin (ed.), Suhrkamp, Frankfurt
- ORTEGA Y GASSET, José (1983): «El hombre y la gente» en *Obras completas, Tomo VII*, [(1957): 1ª ed.] Alianza - Revista de Occidente, Madrid
- RIZO-PATRÓN DE LERNER, Rosemary (2012): *Husserl en diálogo: Lecturas y debates*, Siglo del Hombre (Col. Fenomenología) – Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú, Bogotá – Perú
- RODRÍGUEZ, Ramón (2016): *Fenómeno e interpretación. Ensayos de fenomenología hermenéutica*, Tecnos, Madrid
- SAN MARTÍN, Javier (2015): *Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid
- SAN MARTÍN, Javier (2015): *Antropología Filosófica I. De la Antropología científica a la filosófica*, Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid
- SERRANO DE HARO, Agustín (2016): *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid
- STEIN, Edith (1988): *Cartas a Roman Ingarden*, Espiritualidad, Madrid
- STEINBOCK, Anthony J. (1998): «Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays», *Continental Philosophy Review, V. 31*, pp. 127–134

- VENEBRA, Marcela (2015): *La reforma fenomenológica de la antropología filosófica*, en prensa, UNAM, México
- WELTON, Donn (2003): *The new Husserl: A Critical Reader*, Indiana University Press, Bloomington

***Agata Bak** es beneficiaria del **Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU)** 2013-2017 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), bajo la dirección del profesor Javier San Martín.*

***Noé Expósito Ropero** es beneficiario del **Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU)** 2015-2018 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), bajo la dirección del profesor Javier San Martín.*

***Teresa Álvarez** es beneficiaria del **Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU)** 2015-2018 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrita al Departamento de Filosofía de la Universidad Complutense de Madrid (UCM) bajo la dirección del profesor Ramón Rodríguez.*

ISSN: 2255-5897

LA CONTEMPORANEIDAD DE LO NO CONTEMPORÁNEO

Ther contemporanousness of not contemporary

Mª TERESA SÁNCHEZ BARAHONA
(Universidad de Valladolid.)

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2016
Fecha de aceptación: 6 de noviembre de 2016

Resumen

Este artículo versa sobre el tiempo, materia de trabajo de los historiadores y creación de los hombres que les permite relacionarse a la vez con sus recuerdos —pasado—, y con sus proyectos —futuro. Sin embargo, articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como realmente ha sido. La única certeza es el presente, por lo que es lógico pensar que los hechos históricos están construídos desde el tiempo ahora. La construcción humana del pasado y del presente no es baladí, sino que tiene implicaciones sobre la memoria —pasado— como frontera de inclusión entre seguidores de una misma ideología política —presente.

Todo ello nos da una idea del interés que suscita la lectura contemporánea de las obras de arte, dado que su conservación o destrucción tiene mucho que ver con los procesos constantes de resignificación ideológica del ayer, y a la vez se convierte en la materialización de un tiempo determinado en el ahora.

Palabras clave:

Tiempo, Historia, contemporaneidad, arte, realidad

Abstract

The topic of this article is the time, matter of work of the historians, and creation of the men that allows them to relate simultaneously to his recollections —past—, and with his projects —future. Nevertheless, to articulate historically the past thing does not mean to know it as really it has been. The only certainty is the present, for what it is logical to think that the historical facts are constructed from the time now. The construction humanizes of the past and of the present it is not paltry, but it has implications on the memory —past—, as border of incorporation between followers of the same political ideology —present.

All this gives us an idea of the interest that provokes the contemporary reading of the works of art, provided that his conservation or destruction, there has much that to see with the constant processes of ideological resignificance of the yesterday, and simultaneously turns into the materialization of a time determined in now.

Keywords:

Time, History, contemporaneousness, art, reality

1. Hijos de Saturno

En los años treinta del siglo XX, Ernst Bloch lanzó la idea sobre la cual pretende reflexionar esta comunicación: «No todas las personas viven el mismo ahora. Sólo lo hacen externamente, por el hecho de que se los puede ver hoy», lo cierto es que «llevan consigo un elemento previo, que produce interferencias», es lo que podría llamarse «la contemporaneidad de lo no contemporáneo»[1].

La base sobre la que se sustenta el texto anterior es el Tiempo, o más bien los tiempos de la Historia, dado que, aunque parezca paradójico, como decía Herder, «en el universo existen muchos e innumerables tiempos».[2]

> *¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo al que me lo pregunta, no lo sé. Lo que sí digo sin vacilación es que sé que si nada pasase no habría tiempo pasado; y si nada sucediese, no habría tiempo futuro; y si nada existiese, no habría tiempo presente. Pero aquellos dos tiempos, pretérito y futuro, ¿cómo pueden ser, si el pretérito ya no es y el futuro todavía no es? Y en cuanto al presente, si fuese siempre presente y no pasase a ser pretérito, ya no sería tiempo, sino eternidad. Si, pues, el presente, para ser tiempo es necesario que pase a ser pretérito, ¿cómo deciros que existe éste, cuya causa o razón de ser está en dejar de ser, de tal modo que no podemos decir con verdad que existe el tiempo sino en cuanto tiende a no ser?*[3]

Todo tiempo es un invento del hombre. Pero no existe un solo tiempo sino varios. Koselleck estableció la diferencia entre ellos: el tiempo histórico subjetivo y el tiempo natural

---

1 BLOCH, Ernst (1935): *Before, from and for the exile. Heritage of our times (1935/1962)*, Polity, Cambridge, citado en SALMERÓN INFANTE, Miguel (2009): «Antes, desde y para el exilio. Herencia de nuestra época (1935/1962) de Ernst Bloch», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol. 185, nº 739, septiembre-octubre, pp. 953-962. *La contemporaneidad de lo no contemporáneo* es una expresión que luego será reutilizada por Koselleck en una de sus obras de referencia, *Fururo Pasado.* Expresión reutilizada por KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona, pp. 339, 342-343.

2 HERDER, Johann Gottfried (1974): *Metakritik zur kritic der reinen Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín Oriental, p. 68. Traducción al español en HERDER, Johann (1982): *Herder, Obra Selecta*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid.

3 *Confesiones de San Agustín, XI, XIV, 17.*

objetivo, tiempos que no caminan a la vez, y son incompatibles dado que el ser humano está dotado de órdenes y ritmos diferentes a los impuestos por la naturaleza.

De forma natural el pasado y el futuro no existen de facto y sólo podemos aferrarnos con seguridad al punto del presente. Frente a ello, en la conciencia del hombre existen el pasado y el futuro, a pesar de que toda acción humana sea vivida como actualidad. ¿Cómo se resuelve esa contradicción?

La autoconstrucción de la vida social está co-determinada por dinámicas de invención, como son la anticipación de los idearios y la memorización de las dinámicas y acontecimientos del pasado. Por ello podemos afirmar que en la formación de nuestra conciencia identitaria y en la generación de valores asociados a ella, tiene una gran importancia la contemporaneidad de lo no contemporáneo, la actualidad de lo inexistente: el pasado que no existe ya y un futuro que jamás existirá, porque un simple retorno al pasado resulta imposible, dado que siempre se vive *in media res* y el alcance del futuro es una utopía. A pesar de ello, las ansias proyectivas del hombre conforman en la perspectiva de lo posible y en la retrospectiva de lo fáctico su autodefinición como persona y como ser social. De modo que la confrontación entre pasado y futuro es también un enfrentamiento entre experiencia y expectativa[4].

Con el cambio de paradigma y la ruptura epistemológica que trae consigo el inicio de la modernidad en el siglo XVIII, pasamos de la Historia Universal constituida por la suma de partes, a la Historia-Mundo, en el que la Historia se plantea como un sistema. Cae así la concepción escatológica del tiempo cristiano en el cual la Historia Sagrada hace depender el destino de los hombres de los designios divinos. El tiempo judeocristiano se transforma y el futuro deja de ser el destino al que los hombres estaban abocados, para convertirse en una posibilidad, al no estar determinado ya por Dios. Así la visión del pasado cambia, se pasa de la *historia magistra vitae,* a la Historia como compromiso político, y por lo tanto en una proyección en el futuro, tal y como reseña Gadamer y la escuela alemana de filosofía[5]. Todo ello trae consigo una transformación en la tensión de la relación futuro-pasado del espacio de experiencia, en la cual los recuerdos, individuales y propios o ajenos y colectivos, son susceptibles de repetición. El pasado conforma por lo tanto un horizonte de expectativa en la cual, a su vez, el futuro se planea, proyecta y construye. La experiencia modifica las expectativas y determina la conciencia.

Como vemos la aparición de la modernidad constituye una transición, que lleva a un cambio en la semántica del tiempo, que tiene que ver con el nacimiento de nuevos conceptos en relación con las teorías del movimiento. El tiempo se acelera, se abre y se hace consciente de sí,

4 *Cfr*. KOSELLECK, Reinhart (2004): *historia-Historia*, Trotta, Madrid, pp.18-27.

5 *Vid*. GADAMER, Hans-Georg 2004: «Hombre y lenguaje», en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca, p. 145. Muy interesante como contextualización es la consulta de uno de los artículos sobre Gadamer escritos por el doctor en filosofía de la Universidad de Bilbao Fernando José Vergara Henríquez: VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando José (2008): «Gadamer y la *comprensión efectual*: Diálogo y tra-dicción en el horizonte de la Koiné Contemporánea», *Revista Universum,* Vol.2, nº23, pp.184-200.

por ello los conceptos históricos que participan de él dejan de servir únicamente para concebir y expresar los hechos, y sirven ahora para proyectar hacia el futuro idearios a través de su carga semántica.

El lenguaje a partir de entonces no sólo consiste en la expresión, sino también en la fundación de ideas futuribles. La semántica de los conceptos históricos muestra este cambio del que hablamos, por eso para Koselleck el historiador no puede escapar de la hermenéutica. Porque su trabajo depende de los textos, y por lo tanto del lenguaje para comprender el pasado. Por otra parte el historiador ha de expresar y narrar su visión del pasado, y por ello vuelve a ser doblemente esclavo del lenguaje en un contexto de experiencia permanentemente polisémica, ya que el sentido del pasado histórico no se reafirma si no puede traerse al presente.

2. ¿Historia o historias?

El protagonismo del lenguaje en la Historia no es algo nuevo, ya para los griegos la Historia era ante todo literatura. Y es que los relatos históricos aceptados como verdaderos por varias generaciones pueden también transitar por el mundo de lo imaginado, por eso se puede decir, efectivamente, que la Historia es literatura[6]. Pero lo que caracteriza y diferencia a los historiadores del resto de los escritores es que únicamente hacemos literatura de las ausencias: a lo que todavía no es y a lo que ha dejado de ser. Por ello solemos optar por una visión aristotélica de la realidad, con una definición de los seres a partir de su supuesto fin[7].

> *La escritura histórica da una imagen invertida de la práctica del investigador. En efecto, presenta como comienzo (el punto de vista cronológico) lo que es en realidad un punto de llegada, porque la investigación parte del presente.*[8]

Por ello, la Historia, que es una ciencia reflexiva, camina hacia la verdad de forma utópica, ya que sabe que nunca la alcanzará. Con la aparición en escena del historiador, nace la perspectiva. El joven Marx, ya hablaba de ello en *Las tesis sobre Feuerbach* cuando decía que *el ser humano hace historia.* Y reflexionaba acerca de los problemas que surgían cuando los transformadores e intérpretes de la Historia se ven a su vez transformados por ella. El ser humano hace Historia, y a la vez la Historia sustenta su identidad actual, *su ahora*.

6 *Vid*. ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid, p. 227.

7 En el comienzo de su *Ética*, «En el cual se le declara el modo del filosofar deste filósofo, y la orden que ha de seguir en leer estos libros con los de república», viene a afirmar Aristóteles que en todo arte e investigación existe siempre un fin. La traducción de la *Ética* de Aristóteles utilizada ha sido la de Pedro Simón Abril publicada por la Diputación de Albacete, que en un esfuerzo por recuperar a los clásicos se esforzó por sacar a la luz una biblioteca de autores clásicos en el año 2001.

8 CERTEAU, M. de (1978): *La escritura de la historia*, Gallimard, Paris.

Si la Historia es la reconstrucción de *lo sido*, hemos de ser plenamente conscientes de que toda reconstrucción histórica se hace con los materiales del pasado y con las herramientas y finalidades del presente, proyectando unos valores sobre él. El pasado no es la explicación del presente, es su fruto, su justificación.

Por eso a la pregunta de *¿para qué sirve la Historia?*... la respuesta muy probablemente sería: para cambiar el pasado. Georges Duby escribió que «cada época se fabrica mentalmente su representación del pasado histórico»[9]. La Historia es por ello legitimadora del sistema. No es extraño que en su novela *1984* George Orwell escribiera que quienes controlaban el presente controlaban el pasado y quienes controlan el pasado controlan el futuro.

John Dewey afirmaba que cada individuo construye la realidad y su mundo a partir del encuentro entre el yo y el entorno[10]. Desde el pragmatismo William James nos hace pensar sobre la intencionalidad de los intereses mentales en la construcción de la Verdad[11], en la línea de Arthur Schopenhauer y su idea de que *el mundo es mi representación.* Nietzsche, por su parte viene a reafirmar lo dicho con su famosa frase: *No existen los hechos, sólo las interpretaciones.* Es decir, a partir de estas proposiciones podemos concluir que *toda interpretación está cargada de voluntad***,** de manera que «articular históricamente lo pasado no significa conocerlo tal y como verdaderamente ha sido. Significa adueñarse del recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro»[12]. La Historia no es más que una interpretación de los hechos, que a su vez es interpretada por el historiador.

La utilización de la Historia aparece como parábola política en la que el pasado es fuente de enseñanzas y valores comunitarios, pero que lleva marcada en su ideología diferentes motivos en las distintas versiones que se hacen del pasado, y por ello conlleva aparejadas discrepancias sobre la interpretación del ayer. Debemos de ser críticos con las concepciones nostálgicas, ya que en ellas tiene mucho que ver el uso que hacemos de nuestra memoria histórica.

3. Hablamé Musa

El hombre ha de sustentar sus proyectos como ser sobre la base de la memoria. Pero el término *memoria* puede causarnos algún que otro problema si consideramos, como ocurre en el lenguaje, a este término como la capacidad que poseen los seres vivos de reproducir en la mente episodios o sensaciones que han experimentado con anterioridad. La memoria crea una conexión

9 DUBY, George & LARDREAU, Guy (1998): *Diálogos sobre la historia*, Alianza, Madrid, p.19.
10 *Cfr.* DEWEY, John (2008): *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona, pp.76-77.
11 *Cfr.* JAMES, William (2000): *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza, Madrid. Todo el libro está lleno de fragmentos que deberían de ser mencionados, pero a mí especialmente me gusta su presentación acerca de la verdad que aparece en el Prólogo.
12 BENJAMIN, Walter (2011): *Tesis sobre la filosofía de la historia,* en http://www.uv.es/fjhernan/docencia/curs2011_2012/unimajors2011/benjamin_historia.pdf, consultado el 2 de Septiembre de 2016.

directa con el pasado, al cual intenta comprender a través de la empatía. Así definida, es una facultad propia tan sólo de organismos biológicos individuales, vivos en el momento en que la ejercen; y únicamente pueden versar sobre hechos que hayan afectado a su propio pasado, de tal forma que estrictamente hablando, tal facultad no puede ser "colectiva" y tampoco puede versar sobre experiencias ocurridas cientos de miles de años antes, porque ninguno de los individuos hoy vivos lo estaba entonces y, por tanto, pueden "imaginar", pero no reactivar en la mente cosas que nunca experimentaron. Para que exista participación humana en la comprensión, en la dicotomía entre el ser y el objeto aparece el conocimiento en potencia, que según la base epistemológica de Gadamer sólo puede observar el hombre, si es susceptible de ser conocido[13]. Toda conclusión acerca del pasado histórico deriva de la construcción de imágenes comunes, reales o no, que generen una imaginación colectiva sobre nuestro pasado y ayudan a una comprensión generalizada del mismo.

Lo que advertimos o recordamos es aquello que nos interesa personalmente o que encaja con lo que ya creemos, las tensiones entre lo que se quiere recordar y lo que se pretende olvidar luchan en el campo de batalla ideológica, pero lo preocupante e inevitable es que se refleja en la Historia. Lo malo es que el pasado no es comprendido por el tiempo humano entonces no puede ser experimentado de primera mano. Entonces… ¿cómo salimos de esta encrucijada?

No podemos dejar de reconocer que el poder de la *imaginación colectiva* forma parte de nuestro ser social. Sin embargo, esto puede llegar a convertirse en un problema entre la memoria y la Historia. Es el problema entre las relaciones entre nuestro pasado y nuestra identidad. En este sentido, tal y como apunta Álvarez Junco pocas cosas hay más humanas que la necesidad de sentirse protegido por la comunidad y creer que se comparte hasta una memoria histórica con otros semejantes[14]. Como es lógico cada grupo político que vive un acontecimiento o vive *de* un acontecimiento, tiene una memoria colectiva del mismo, que es sesgada, porque, como veíamos antes, tales construcciones tienen poco que ver con la memoria que poseemos los seres vivos sobre nuestras experiencias pretéritas[15].

Por otro lado, vemos también que, en muchas ocasiones, se producen también incluso fallos colectivos de memoria, amnesia social en la que todos los participantes en un hecho olvidan algo[16]. Las memorias de conflicto son también conflictos de la memoria, y por eso, tal y como indicaba Mario Benedetti, *el olvido está lleno de memoria*[17]. En este sentido es interesante analizar la fuerza que un prejuicio tiene cuanto más desapercibido pasa.

---

13 *Cfr.* GADAMER, Hans-Georg (2005): *Verdad y Método I*, Sígueme, Salamanca, pp. 366-367.
14 *Vid.* ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *op. cit.*, p.18.
15 *Cfr. Ib.*, p.197.
16 *Vid.* TUSELL, Javier (2011): *Breve historia del siglo XX*, Espasa-Calpe, Madrid.
17 *El olvido está lleno de memoria* es el título de uno de los más famosos libros de poesía escritos por Mario Benedetti.

Cuanto se trata de un pasado remoto, la deformación de las versiones transmitidas oralmente es tal que ya no se puede hablar, en pluralidad de memoria, se entra entonces en el terreno de la tradición.

4. La tradición: Tiempo del hombre

Todo proyecto histórico es inherente al *ser en el tiempo* y ha de estar avalado por una memorización de las dinámicas, que conforman la tradición, a través de la cual el hombre toma conciencia de su proyección temporal. Lo que tradicionalmente se describía como la transmisión de una tradición (o, en términos de Bordieau, *reproducción cultural*) es más bien un proceso de *continua creación*, del que surge el problema ya planteado por J.C. Heesterman, del *conflicto interno de la tradición*[18], que parte de la construcción de una identidad.

Y es que un grupo siempre necesita de símbolos identificadores o *fronteras de inclusión*, por ello se comienza lo que el antropólogo británico Anthony Cohen (1985) llama *construcción simbólica de la comunidad* en la que la afirmación de identidades culturales se basa en la construcción o invención de mitos, símbolos y discursos referidos a estas colectividades. Las élites intelectuales son las encargadas de este trabajo, dotadas de capacidad para crear y difundir discursos y símbolos culturales identificativos. Sin embargo, estas operaciones no son transparentes, ni explícitas, ni sencillas[19], y por ello la identidad no cesa de reconstruirse o negociarse[20]. Para construir una identidad política de éxito hay que apoyarse en redes de poder local ya establecidas, símbolos comprensibles por sus seguidores o antiguas identidades comarcales, locales o religiosas, sobre los materiales culturales adecuados, con tradiciones y creencias aceptables para el conjunto o una parte significativa de la opinión.

La construcción de una identidad supone también, la creación de una tradición. Historiadores como el británico Eric Hobsbawn insistieron en los procesos de *invención de la tradición*. Las tradiciones «que parecen o pretenden ser viejas poseen, con frecuencia, un origen muy reciente y a veces se inventan»[21].

5. El tiempo en el espacio

A este problema quizá el arte pueda dar respuesta como centro de memoria, como *lieu de mémoire*, tal y cómo lo apuntaba Pierre Nora. Y es que las obras de arte, en todos sus

18 *Vid*. HEESTERMAN, J.C. (1985): *The Inner Conflict of Traditions*, University of Chicago Press, Chicago, pp.10-25.
19 *Cfr*. ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *op. cit.*, pp.188-190.
20 *Cfr*. BURKE, Peter (2004): *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona, p.122.
21 HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (1983): *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona.

aspectos, recogen un sentir pasado en el presente, lo convierten en un documento vivo para el aprendizaje, y marcan que se ha de recordar y en función de qué recordamos. Al mismo tiempo, su destrucción nos demuestra que el olvido también puede ser colectivo, y el interés por su preservación, la imagen que como seres sociales pretendemos lanzar al futuro.

El arte se utiliza como una forma de educar a un público determinado a través de la belleza, por eso el arte es una de las drogas que más facilita los ensueños sobre nuestro pasado. Forma parte de lo que Foucault llamaría biopoder, y que yo llamaría *imagopoder* que queda patente en el uso de los "escenarios" del pasado como forma de dominio de los mismos, cuya invasión supone también una conquista relacionada con el tiempo de la Historia, una invasión sobre el Tiempo.

Y es que uno de los ámbitos en que se despliegan esos lugares de memoria y valoraciones del pasado es el de su interpretación e inscripción por ejemplo son los lugares públicos, y en este sentido es interesante reflexionar que tipo de representaciones de tipo ideológico aparecen en dichos espacios. La construcción de la memoria social muestra su importancia en el emplazamiento de lugares significativos en los ámbitos urbanos, de tal forma que la conmemoración se circunscribe a un espacio físico, en el que una narración aceptable de la Historia se materializa en el espacio público. Esto permite que los sitios de memoria enclavados en un territorio determinado no permanezcan inmóviles ni estáticos sino que se encuentren en un proceso constante de resignificación.

Por ello quizá sea en el arte el único lugar de encuentro entre el espacio y el tiempo, y en donde la intangibilidad de los recuerdos del pasado y sus proyectos hacia el futuro se materializan aún hoy en el presente.

Bibliografía

- ÁLVAREZ JUNCO, José (2001): *Mater Dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Taurus, Madrid
- BENJAMIN, Walter (2011): *Tesis sobre la filosofía de la historia,* en http://www.uv.es/fjhernan/docencia/curs2011_2012/unimajors2011/benjamin_historia.pdf, consultado el 2 de Septiembre de 2016
- BLOCH, Ernst (1935): *Before, from and for the exile. Heritage of our times (1935/1962)*, Polity, Cambridge
- BOURDÉ-HERVÉ MARTIN, Guy (2004): *Las escuelas históricas*, Akal, Madrid
- BURKE, Peter (2004): *¿Qué es la historia cultural?*, Paidós, Barcelona

- COHEN, Anthony (2002): *The Symbolic Construction of Community*, Routledge, London & New York
- DEWEY, John (2008): *El arte como experiencia*, Paidós, Barcelona
- DUBY, George & LARDREAU, Guy (1988): *Diálogos sobre la historia*, Alianza, Madrid
- GADAMER, Hans-Georg (2004): «Hombre y lenguaje», en *Verdad y método II*, Sígueme, Salamanca
- GADAMER, Hans-Georg (2013): *Hermenéutica, estética e historia. Antología*. Sígueme, Salamanca
- GADAMER, Hans-Georg (2005): *Verdad y Método I*. Sígueme, Salamanca, Sígueme
- HEESTERMAN, Johannes Cornelis (1985): *The Inner Conflict of Traditions*, University of Chicago Press, Chicago
- HERDER, Johann Gottfried (1974): *Metakritik zur kritic der reinen Vernunft*, Aufbau Verlag, Berlín Oriental. Traducción al español en HERDER, Johann (1982): *Herder, Obra Selecta*, prólogo, traducción y notas de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid
- HOBSBAWN, Eric (1990): *La era del Imperio*, Labor, Barcelona
- HOBSBAWN, Eric & RANGER, Terence (1983): *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona
- JAMES, William (2000): *Pragmatismo: un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Alianza, Madrid
- KOSELLECK, Reinhart (1993): *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Paidós, Barcelona
- KOSELLECK, Reinhart (2010): *historia-Historia*, Trotta, Madrid
- SALMERÓN INFANTE, Miguel (2009): «Antes, desde y para el exilio. Herencia de nuestra época (1935/1962) de Ernst Bloch», *ARBOR Ciencia, Pensamiento y Cultura*, Vol.185, nº 739, septiembre-octubre, pp. 953-962
- TUSELL, Javier (2001): *Breve historia del siglo XX*, Espasa- Calpe, Madrid
- VERGARA HENRÍQUEZ, Fernando José (2008): «Gadamer y la *comprensión efectual*: Diálogo y tra-dicción en el horizonte de la Koiné Contemporánea», *Revista Universum*, Vol.2, nº23, pp.184-200

ISSN: 2255-5897

REPENSAR LA MULTITUD: PRÁCTICAS DE DESPOLITIZACIÓN EN EL CAPITALISMO DIGITAL

Rethinking Multitude: Practices of Depolitization in Digital Capitalism

EDGAR STRAEHLE

(Universidad de Barcelona /edgarstraehle@gmail.com)

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 24 de octubre de 2016

Resumen:

En este artículo se explora el concepto de multitud según el tratamiento que Toni Negri, Michael Hardt y Paolo Virno han hecho de él y en contraposición al de masa, célebremente examinado por Le Bon. Se expone que la multitud aparece como un tipo de sujeto político que está basado en la pluralidad, la diferencia, la cooperación o la acción en común. Más adelante, se argumenta que aunque es cierto que la multitud ha contribuido a modificar el panorama político en muchos países, ha tenido una mayor incidencia en el campo de la economía, convirtiéndose en un sujeto productivo más propicio que la masa dentro del capitalismo cognitivo y de lo que hemos llamado *capitalismo del común*. En este espacio es donde se puede divisar la eclosión de un rostro despolitizado de la multitud.

Palabras clave:

Multitud, masa, prosumidor, Negri, capitalismo del común

Abstract:

In this paper, we explore the concept of multitude according to the writings of Toni Negri, Michael Hardt and Paolo Virno and in opposition to the concept of mass, developed by the French thinker Gustave Le Bon. Multitude appears as a kind of political subject, which is based on plurality, difference and cooperation. In addition, we claim that, though multitude effectively contributed to modify the current politics in many countries, it has been more significant in the field of economics. The multitude has become a productive agent in the context of the cognitive capitalism (and what we have

called the *capitalism of the commons*) that is more convenient for the economical goals than the mass. In this space we can see the emergence of a depoliticised face of the multitude.

Keywords:

Multitude, mass, prosumer, Negri, capitalism of the commons

1. De la masa a la multitud

A lo largo de la historia han sido mayoría los pensadores clásicos que han estado posicionados en contra de un régimen político como el de la democracia. Se hablaba de oclocracia, el gobierno del *okhlos* o del populacho, como una de las formas enmascaradas de la tiranía. En numerosas ocasiones se ha comentado que la propia palabra *democracia* fue esgrimida y reivindicada al principio por sus adversarios, con el objeto de desprestigiar esa forma política emergente que bajo el nombre de *isonomía* (igualdad ante la ley) aseguraba no tener nada que ver con el poder (*krátos*) pero que en realidad atentaba contra la libertad. A los que la respaldaban se les recriminaba que no dejaban de abogar por una estructura de poder y de violencia que en este caso no era la de los mejores (aristocracia) o la del uno (monarquía), sino que pertenecía al pueblo (en el sentido más despreciativo).

El rechazo a la democracia sobrevivió como un tópico en la Modernidad y una personalidad como Leibniz llegó al extremo de aseverar que «no hay hoy príncipe tan malo que no fuese preferible vivir bajo él que vivir en una democracia»[1]. La mayoría de filósofos siguieron arremetiendo contra el gobierno del pueblo que según Rousseau no era apto para los seres humanos y que estaba reservado a los dioses. Aunque es preciso puntualizar que entonces el significado que se le dispensaba a este término era sensiblemente distinto del actual. Por democracia se entendía un sistema próximo a lo que en nuestros días se llamaría una democracia directa o refrendaria. Un régimen representativo como el del presente hubiera suscitado menos oposición.

El mayor obstáculo a la hora de confiar en lo que entonces se llamaba una democracia era la desigual naturaleza humana. Se trató de restringir el derecho de voto, haciéndolo censitario, para evitar que las temidas turbas se hicieran con las riendas del gobierno. Sólo un propietario, una persona capaz de administrar una hacienda o un hogar, merecía el derecho de votar e influir en las materias referentes a la dirección del Estado. Los desposeídos, juzgados y deprecados desde categorías morales, eran vistos como seres ignorantes, por lo que requerirían de un cuidado especial como el que se les procuraba en las instituciones filantrópicas o gracias al paternalismo de los empresarios. La filantropía no consistía únicamente en una ayuda económica

[1] Citado por DUNN, John (1996): *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 5.

desinteresada, pues se acompañaba de una preocupación por reproducir y diseminar los valores de la moralidad burguesa y su familiarismo, por refrenar la indecencia que se presuponía en los pobres[2]. Entonces se consideraba una obviedad que una persona dependiente, tanto a nivel económico como moral, un infante en muchos sentidos, no tuviera la capacidad de tomar parte en los asuntos del país. Por eso, en la primera mitad del XIX, políticos como François Guizot, quien acuñó el mantra epocal de *enrichissez-vous*, juzgaron necesaria la figura del contrato tutelar que representaría el verdadero contrato social de Rousseau. Se trataba de guiar a estos desdichados y evitar que se descarriaran. El empresario devino benefactor y exigió la moralidad en los hábitos de sus asalariados.

No por casualidad surgió la moda del degeneracionismo, que probablemente tuvo su origen lejano en la obra del naturalista Georges Leclerc, conde de Buffon, si bien alcanzó su máxima notoriedad en la segunda mitad del XIX merced a obras como las de Benedict-Augustin Morel o Max Nordau. Éstos aseguraron que el hombre era prisionero de una fatal involución corroborada por las imágenes de miseria que anegaban el decorado urbano. Mientras tanto, el jurista Cesare Lombroso se empecinaba en seguir los dictados de una pseudociencia como la frenología para estudiar los cráneos de las personas y tratar de descubrir los rastros congénitos de criminalidad que delataban y a ser posible detenerlas o suprimirlas de antemano. El más conocido e influyente autor asociado a estas tendencias fue Gustave Le Bon, quien a fines del XIX inició una nada complaciente sociología de las masas (*foules*[3]) que influyó poderosamente en los dirigentes fascistas del siglo XX.

Le Bon advirtió con prontitud el rol decisivo que jugaban las masas en la historia reciente y detectó su ductilidad, señalando que es más sencillo convencer a mucha gente que a una sola persona, algo que por cierto Heródoto y Aristóteles habían constatado más de dos mil años antes. Le Bon describió la masa como un ente colectivo terrible y despiadado pero también altamente sojuzgable, siempre y cuando se actuara con ella de manera astuta. La inconsciencia era presentada como su principal virtud —y la convertía en una fuerza temible que en su irreflexividad era capaz de derrocar gobiernos enteros— así como su mayor defecto, pues la hacía caprichosa, tornadiza y manipulable. Este pensador se distanció de los sueños ilustrados y barruntó la entrada en la era de las masas, la que santificaría la demagogia y el populismo, la que conduciría al ocaso de la civilización. De este modo, el derecho divino de los monarcas habría sido reemplazado por el derecho divino de las masas, cuyo pensamiento se convertiría en dogma y acusaría numerosos sesgos tiránicos.

La característica central de las masas sería, de acuerdo con este autor, su unidad y homogeneidad. Se comportaría como un colectivo con alma propia, al menos de manera

2 *Vid*. DONZELOT, Jacques (1979): *La policía de las familias*, Pre-Textos, Valencia.

3 Con el fin de evitar malentendidos se traducirá *foule* como *masa* o *muchedumbre*, reservando la noción de *multitud* para más adelante.

transitoria, y estaría sujeta a lo que denominó «la ley psicológica de la unidad mental de las masas»: éstas piensan, sienten y obran de una manera concreta, sin relación a la vida aislada de sus individuos. En su opinión,

> *la muchedumbre psicológica es un ser provisional formado de elementos heterogéneos que por un instante se unen, como las células que constituyen un cuerpo vivo forman por su reunión un ser nuevo que manifiesta caracteres muy diferentes a los poseídos por cada una de esas células.*[4]

El éxito de la masa se explicaría porque cada uno de sus integrantes posee una parte inconsciente que aflora en determinados momentos y enardece al resto en virtud de un sentimiento de poder, aunque también a causa de la capacidad de contagio y sugestión que tienen estas movilizaciones. La masa se definiría por su impulsividad y su irritabilidad, lo que permitiría que sus integrantes fueran capaces de dejarse convencer por cualquier palabrería difamadora o dar crédito a historias inverosímiles, pues tendería a lo extremo, al exceso, y caería con premura en alucinaciones e histerias colectivas.

La obra de Le Bon constituye un canto fúnebre que desconfía de la democracia y que tan sólo ve en las masas una capacidad destructiva, cuya dominación «representa siempre una fase de barbarie»[5]. Por ello, recomendó una política de la invisibilidad que se caracterizara por medidas sutiles y tomas de decisiones que pasasen inadvertidas. Aconsejó asimismo que el político se encerrase simultáneamente en lo vacío y lo exagerado. Más que el cambio convendría la apariencia de cambio y penetrar en el inconsciente de la gente con la meta de satisfacerlas de manera sagaz y estratégica. En suma, un gobierno centrado en los efectos de sus acciones y no en la realidad, que gobernase por medio de artificios que apuntasen al inconsciente, pues, según aseveró, «el sentimiento no ha sido jamás vencido en su lucha eterna contra la razón»[6]. La Ilustración fue en busca de lo racional y emplazó la libertad (y su meta) en la razón; Gustave Le Bon se convenció de lo fútil de esta empresa y retrató el irracionalismo cruento de la realidad social colectiva. En unos pasajes que marcarían a Goebbels escribió: «el que conozca el arte de impresionar la imaginación de las muchedumbres, conoce también el arte de gobernarlas», pues «en el alma de las muchedumbres lo que siempre domina no es la necesidad de libertad, sino la de servidumbre»[7].

Este tipo de aseveraciones pueden ser catalogadas como una exageración propia de aquellos tiempos y se piensa que hoy en día han quedado obsoletas y sin ningún tipo de validez. Sin embargo, son este tipo de planteamientos los que de manera implícita o explícita subyacen como uno de los pilares sobre los que se sostiene la democracia representativa y el rechazo de

---

4 LE BON, Gustave (1976): *Psicología de las multitudes*, Albatros, Buenos Aires, p. 31.
5 *Ib.*, p. 20.
6 *Ib.*, p. 80.
7 *Ib.*, pp. 76 y 129 respectivamente.

otros rostros más abiertos a la participación ciudadana. Bajo otros nombres o ideas, los trazos de esta concepción de la masa recorren la obra de numerosos pensadores, tanto pasados como contemporáneos, muchos de ellos nominalmente demócratas, y descuida la irreductible complejidad de la realidad, con mayor razón cuando a la vez se denuncia sin cesar la individualización de la sociedad. Indicar, como intento de reconciliar sendos diagnósticos, que la individualización es lo que define a la masa contemporánea, que uno es masa en la medida en que quiere diferenciarse de los demás y ser exclusivo,[8] estableciendo una tentativa de igualación formal, no basta en absoluto para justificar la vigencia de dicho concepto.

La idea de masa, tal como ha sido definida tradicionalmente, no existe y quizá, según el análisis suministrado por historiadores como George Rudé o Edward Palmer Thompson[9], no haya llegado a existir nunca, por lo menos en su sentido más extremo. Un escrutinio más atento e imparcial de los hechos o una lectura de ese fino observador que fue Alexis de Tocqueville hubiera servido para desmontar algunos de los prejuicios que aún se mantienen y repiten de manera mimética y no por ello menos dogmática. En ocasión de la revolución parisina de 1848, con la cual ciertamente no simpatizó en absoluto, este pensador francés ya refutó que la *masa* necesitara estar guiada por un líder o una bandera sin que eso fuera en detrimento de lo que calificó como su *unión maravillosa* (*ensemble merveilleux*)[10]. También cuestionó otras tesis como las que hacen referencia a un estallido espontáneo, desatado e irrefrenable de violencia y de pillaje, como otros historiadores han corroborado más adelante[11].

Cuando se habla de *masa* nos encontramos ante un constructo empleado como una categoría para excluir a la gente de la política. Esto se constata una vez que se contrasta el pensamiento de Serge Moscovici, un epígono más actual de Gustave Le Bon, con las movilizaciones políticas más importantes de los últimos tiempos. Este sociólogo francés se atrevió a enumerar hace treinta años los siguientes como algunos de los principales rasgos de las masas: tener una unidad mental (y no ser un conglomerado de seres particulares); actuar inconscientemente (mientras que el individuo, eso que Moscovici valora como la mayor invención de los tiempos modernos, se comportaría de forma consciente); ser conservadora, pese a conducirse en determinados momentos de manera revolucionaria; tener que seguir a un líder,

8 *Vid*. SLOTERDIJK, Peter (2002): *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia.

9 *Vid*. RUDÉ, George (1979): *La multitud en la historia: los disturbios populares en Francia e Inglaterra: 1730-1848*, Siglo XXI, Madrid; y RUDÉ, George (2001): *El rostro de la multitud: estudios sobre revolución, ideología y protesta popular*, Centro Francisco Tomás y Valiente, Valencia; THOMPSON, E.P. (1995): *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona.

10 TOCQUEVILLE, Alexis de (1984): *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Nacional, Madrid, p. 184.

11 Por ejemplo, Henry Kamen ha escrito lo siguiente en relación a los convulsos siglos XVI y XVII: «Otro error muy común a propósito de las sublevaciones populares es el de que fueron sanguinarias. Para Lutero y otros que le precedieron y siguieron, los campesinos eran *feroces*. Ningún otro ingrediente de la propaganda de las clases altas contra los rebeldes ha hecho tanta fortuna como esta imagen de facinerosos sanguinarios, destructores de la vida y de la propiedad. La realidad fue totalmente distinta. Casi sin excepción, las rebeliones populares respetaron la vida humana y la propiedad». (KAMEN, Henry (1977): *El siglo de hierro: cambio social en Europa, 1550-1660*, Alianza, Madrid, p. 445).

pues «las masas, cualesquiera sean su cultura, su doctrina o su categoría social, necesitan someterse a un conductor»,[12] el cual las gobierna mediante métodos semejantes a los de la hipnosis; estar dominada por la propaganda y otros elementos irracionales, del mismo modo que carece de inteligencia crítica. Incluso afirma que «toda creencia colectiva es intransigente, radical y purista»[13]. A nuestro juicio, este listado de rasgos, que Moscovici incrementa en el texto original, consiste precisamente en una descripción muy ajustada de lo que no son en absoluto la mayoría de los movimientos ciudadanos de los últimos años y de lo que Toni Negri, Michael Hardt y Paolo Virno han desarrollo bajo el concepto de *multitud*.

2. En torno a la multitud

> *«El 15-M ha venido para quedarse. En su forma actual o en otras que aviven el protagonismo social».*[14]

De acuerdo con el pensamiento de Toni Negri y Michael Hardt, la multitud emerge como el sujeto político característico del presente y del futuro más inmediato[15]. Sería la contrapartida a la masa y a la noción hobbesiana de pueblo[16], pues se conduce como un sujeto múltiple y plural que, en vez de ser una afirmación o asunción intolerante de la unidad, se compone, se alimenta y se retroalimenta de la diferencia. En sintonía con las lecturas que Jean-Luc Nancy y Roberto Esposito hacen de la comunidad, debe ser concebida como la reunión o el ensamblaje de las diferentes singularidades en un proyecto multiforme que no aparece reñido con lo singular, un proyecto en común y de lo común. Y, en tanto que establece un espacio que rechaza límites, barreras u otras formas de inhibición, en la multitud se manifiesta y se debe manifestar una inclusividad absoluta. Así se evidenciaría su tolerancia, una tolerancia activa que nada tiene que ver con la indiferencia o la resignación, y deriva en una nueva manera de dirigirse hacia lo distinto

---

12 MOSCOVICI, Serge (1985): *La era de las multitudes: un tratado histórico de psicología de las masas*, FCE, México, p. 120.

13 *Ib.*, p. 151.

14 CALLE COLLADO, Ángel (2013): *La transición inaplazable: salir de la crisis desde los nuevos sujetos político*, Icaria, Barcelona, p. 144.

15 En otro lado hemos realizado un análisis crítico del concepto de multitud en Negri y Hardt. *Vid.* STRAEHLE, Edgar (2013): «Las dificultades de la multitud: una discusión con Negri y Hardt», *Oxímora, nº* 2, pp. 39-57.

16 Respecto a la contraposición entre multitud y pueblo, véase VIRNO, Paolo (2003): *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Traficantes de sueños, Madrid. En este escrito hemos optado por centrarnos en la noción de masa, sobre todo porque la verdadera sustracción de su rol político a la ciudadanía ha venido no por considerar a ésta como *populus* sino en tanto que *plebs*, su contracara más negativa y despreciativa. El *populus*, en Roma, estaba investido de cierta dignidad, al menos durante la época republicana, de la que la *plebs* quedaba desprovista. Las democracias actuales se han esforzado más en promover, financiar o subvencionar actividades colectivas asociadas a la creación de *plebs* (como sucedáneos perfeccionados del *panem et circenses*) que a la de un *populus* o una multitud.

que, dicho sea de paso, también le resulta sumamente beneficiosa, porque se nutre de esas diferencias que cada uno porta y aporta.

Según exponen Negri y Hardt, no habría rastro alguno de soberanía en el seno de la multitud. Tampoco mando ni obediencia sino cooperación y colaboración. Al menos *a priori*, cada uno aparece como igual a los demás, por lo que no puede haber jerarquías ni liderazgos. Al contrario, se invierte la lógica descendente del poder, lo que se plasma en una construcción colectiva a partir de la acción combinada de sus integrantes. Ahí yace su gran mérito (o desafío): conseguir ensamblar y articular armoniosamente un sinnúmero de diferencias singulares en un todo complejo y policromo que no las sacrifique en aras de una identidad o voluntad determinadas. Coincidiendo con lo expresado por los *indignados*, la multitud es intrínseca y necesariamente irrepresentable, ajena a toda definición y en consecuencia rechaza la intromisión de cualquier tentativa de categorización. El ser de la multitud es el devenir en realidad, una apertura perenne que no se deja sojuzgar o maniatar por el pasado y que no consiente que se la encapsule en unos conceptos o ideologías específicos. Por eso, cualquiera que quiera entrar en su seno puede hacerlo sin oposición alguna. Únicamente sería preciso que ese alguien se presentase y respetase las líneas básicas de las que dependería el discurrir de la misma multitud. Y cada uno accede no como partidario de un ideario en concreto, o como un sujeto que tiene que amoldarse a lo que se está gestando, sino como invitado a obrar en nombre propio. Se solicita y se necesita que cada uno contribuya con su singularidad, donde, en el fondo, rebelarse no deja de ser un sinónimo de revelarse y donde, consciente de que no es posible extirpar ni la diferencia ni el conflicto, no se padece una obsesión por el consenso. Solamente así sería posible la materialización de la inteligencia colectiva tan en boga en nuestros días.

Una de las grandes e iniciales exhibiciones de la acción de la multitud habría sido el *Global Action Day* de Seattle, transcurrido el 30 de noviembre de 1999. En dicha jornada se aglomeró una elevadísima cantidad de manifestantes para enfrentarse a las medidas de la entonces poco conocida OMC. La procedencia de los participantes, desde ese momento bautizados como el movimiento antiglobalización, era sumamente dispar y arremolinaba personas de diferentes países asociadas además a colectivos que en el pasado no habían tenido nada que ver entre sí: ecologistas, anarquistas, marxistas, religiosos, agricultores o también hombres o mujeres no adscritos a ningún grupo en concreto. Se encontraban unidos por un enemigo común, un proyecto compartido que no se veía entorpecido sino alimentado y reforzado por las creencias y posturas de cada uno.

Y es que una paradoja de la multitud es la unidad que ella misma produce. La diferencia no obstruye sino que apuntala lo común y esta heterogeneidad corrobora la gravedad del asunto concreto que se denuncia. Una vez que tantos individuos tan distintos, pese a estar enemistados en otros contextos, han confluido en un mismo gesto político, que se han movilizado por una adversidad que les incumbe a todos ellos, quiere decir que existe un peligro indiscutible, una

grave amenaza, que afecta o inquieta a una gran parte de la sociedad y requiere una respuesta que también tenga que ver con lo común. De hecho, una de las mayores críticas que se pueden elevar a los sistemas políticos actuales es la capacidad que éstos han tenido de congregar a grupos que tradicionalmente estaban peleados entre sí y que jamás planearon actuar de consuno. La enorme diversidad de los múltiples críticos y detractores del capitalismo actual es una de las mayores demostraciones de lo problemático que éste resulta. Y en este caso, igual que en otros, es el enemigo al que se enfrentan lo que sirve de elemento cohesivo a la multitud. No hay una doctrina que detente el monopolio de la alternativa política, sino un conjunto heteróclito de movimientos o individuos que convergen y se alían en aras de conjurar un peligro común y que les impele a obrar de manera concertada. En la multitud, por consiguiente, no se buscan líderes a los que entronizar y seguir incondicionalmente, tampoco una doctrina o una vanguardia revolucionaria que dictamine el credo que profesar. Mucho menos, por supuesto, una adhesión ciega a un partido. De ahí que la multitud aparezca como la base que legitima la defensa de modelos democráticos más abiertos o directamente radicales.

La multitud ha demostrado saber convivir con posturas diferentes y lo más curioso es el sentimiento de unidad que eso ha generado y sigue generando. No se acude a las concentraciones políticas en tanto que idéntico a los demás, uno se presenta con un mensaje distinto que fortalece la legitimidad de la causa compartida. Aunque esta diferencia, que se mantiene a nivel particular, muchas veces se disuelve en su puesta en común y se desindividualiza. Siempre hay un autor o un origen en las ideas que sobresalen, pero éstas son tan modeladas y reelaboradas por los distintos intermediarios y participantes que la referencia al autor pierde su sentido; algo semejante sucede con los numerosos eslóganes que se idean, propagan y corean sin cesar. Cada uno imprime su sello, introduce su variación respecto a la idea original y ésta se va transformando acorde a las distintas personas, por lo que el mensaje final que se transmite ha quedado sensiblemente modificado. La deslealtad al autor, simple origen de la propuesta, significa la lealtad a la dinámica colectiva. El factor individual se disipa y difumina en este proceso pero resulta crucial para que la aportación tenga lugar. Lo común, en suma, es la intersección que atraviesa esas singularidades.

La multitud consiste o aspira a consistir en una unidad en la discrepancia y su funcionamiento no radica en la obediencia a un plan preestablecido sino en un inevitable *work in progress* que, pese a la presencia de ciertas ideas reguladoras, se caracteriza por una cierta e inevitable espontaneidad. Cada nuevo participante, cada nuevo debate o discusión, cada nueva idea, puede desviar aunque sea mínimamente o incluso cancelar los proyectos iniciales. Todo se discute y problematiza a cada instante, sin poder determinar del todo los pasos ulteriores. Por el hecho de rehuir la soberanía, también se imposibilita que el resultado o los fines se impongan sobre los medios. A decir verdad, por eso, el fin de la multitud es ella misma, su constitución y el

poder constituyente que se le adjudica. La incógnita, sin embargo, estriba en saber si eso basta para la transformación del mundo que algunos esperan de ella.

A diferencia de un Paolo Virno más cauteloso que destaca su carácter ambivalente,[17] Negri y Hardt plantean la multitud como una suerte de sujeto político del fin de la historia que releva al resto de sujetos revolucionarios y se instituye como el último y definitivo. Al fin y al cabo, el desafío de la multitud se corresponde con el desafío de la democracia, por lo que hereda las dificultades de ésta, y asimismo se destapa como el colectivo idóneo en el marco de una política sin ideologías. Por esta razón, porque en su seno se produce una convergencia entre medios y fines, porque se practica una democracia real o absoluta, la multitud no es únicamente un instrumento para alcanzar la revolución predicada por Negri y Hardt, sino que ella misma es intrínsecamente revolucionaria. En el fondo, esta revolución no consistiría más que en un devenir multitud del mundo o en una suerte de *multitudinarización*, lo que se alcanzaría gracias a los efectos no buscados de una biopolítica positiva *sui generis*, a saber, que los propios rasgos del actual capitalismo cognitivo (Franco Berardi), caracterizados por el empoderamiento, la conectividad o la cooperación, desembocasen en la transformación progresiva de éste, razón por la que Toni Negri llega a señalar que se está dando una especie de nueva ilustración biopolítica[18]. Así pues la filosofía de la multitud se descubre entonces, seguramente sin querer o sin querer reconocerlo, como una versión modernizada del gradualismo de Eduard Bernstein, con los problemas prácticos y no sólo prácticos que eso acarrea.

Además, sin tener en cuenta hasta qué punto su diagnóstico del presente es sumamente problemático, hacen acto de presencia otras dificultades teóricas o prácticas que no son fáciles de resolver. Para empezar, la lógica de la multitud no exige adhesiones fuertes sino que se sitúa en lo *ad hoc*. Y eso es tanto su virtud como su limitación. La multitud se mueve más libre y fluidamente en la disidencia que en la resistencia al mismo tiempo que se muestra como reacia a la institucionalización. Por eso, la lealtad a la multitud con frecuencia no es firme, pues exige un sacrificio que se suele ir apagando, mayormente por culpa de los deberes y distracciones de la sociedad contemporánea. El tiempo y la espera, sin duda alguna, son obviamente algunos de los mayores obstáculos al éxito de la multitud, así como una de las grandes armas del poder burocrático[19].

Para muchos, el 15-M habría sido la brecha o el punto de partida que desencadenaría una serie de transformaciones que conducirían a un cambio de paradigma político o a una suerte de gobierno de la multitud, evidenciando así la obsolescencia de los modelos representativos de

[17] *Vid*. VIRNO, Paolo (2011): *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*, Tinta Limón, Buenos Aires.

[18] *Vid*. NEGRI, Toni (2007): *Goodbye mr. Socialism: la crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios: conversaciones con Raf Valvola*, Paidós, Barcelona, p. 26.

[19] Para un estudio del *modus operandi* del poder y de la violencia burocrática, *vid*. STRAEHLE, Edgar (2015): «En torno a la violencia burocrática: observaciones sobre uno de los rostros de la violencia contemporánea», *Anuari del Conflicte Social 2014*, Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 427-455.

democracia o de la llamada democracia de espectadores. El dibujante El Roto lo expresó gráficamente en una viñeta célebre: «Los jóvenes salieron a la calle y súbitamente todos los partidos envejecieron». Simplemente por el hecho de acudir masivamente a las plazas y de autoorganizarse sin el respaldo de ningún partido, la democracia de partidos fue puesta en cuestión.

No debe extrañar por eso mismo que Internet haya pasado a ser el espacio privilegiado o preferido desde el que pensar la eclosión de los nuevos modelos políticos, con mayor razón desde la aparición de la llamada web 2.0 (que es la que permite la integración del usuario normal en la red y condujo a la aparición de los comentarios, la blogosfera, las redes sociales así como el fácil desarrollo de un buen número de iniciativas, también políticas, a un coste muy reducido). El gesto realizado se puede epitomizar en la consigna de Indymedia, la página que se creó después de los hechos de Seattle de 1999 y que proclamaba: *don't hate the media, become the media*. De allí que un autor como Enrique Dans haya escrito que:

> *la web 2.0 representó una caída tan brusca de las barreras de entrada, que cambió completamente la naturaleza de la web, la convirtió en el primer medio verdaderamente democrático de la historia de la comunicación humana.*[20]

Es decir, se trataría de desarrollar desde abajo espacios políticos o de comunicación alternativos a los hegemónicos. Ya no se necesitaba ser programador o tener amplios conocimientos de informática para alcanzar un rol destacado. Desde ese momento cualquier lector podía convertirse en autor y se avanzaba en pos de la democratización de la red. El internauta ya no era preferentemente un consumidor sino, apelando al concepto de Alvin Toffler acuñado en 1980 en *La Tercera Ola*, un *prosumidor* (*prosumer*).

Esta palabra, que hasta donde sabemos todavía no ha sido examinada con profundidad en el terreno de la filosofía, reúne en su seno los términos *productor* y *consumidor*. De este modo, se pone énfasis en que el consumo no es puramente pasivo o mudo y que de manera continua se entremezcla con la producción (y con la valorización) al nivel de los hechos. Así pues, con el concepto de *prosumidor* se recusaría la tendencia hegemónica a concebir el consumo como la última, estéril e improductiva fase del ciclo de producción, allí donde éste se clausura. Al contrario, se reivindicaría que el consumo puede albergar un potencial productivo e incluso transformador que no es nada desdeñable. Por lo tanto, a diferencia de los modelos clásicos, no cabe entender como antagónicas y asimétricas las figuras del productor y del consumidor y convendría abandonar de una vez por todas el clásico abismo entre ambos. De allí que autores como Erik von Hippel hayan propuesto otorgar un mayor protagonismo al usuario en el mercado e incentivar la

[20] DANS, Enrique (2010): *Todo va a cambiar*, Deusto, Barcelona, p. 87.

user innovation[21], con mayor facilidad en Internet gracias a la democratización que ha supuesto de las herramientas de producción[22].

Todo eso explica el creciente rol de los usuarios en las plataformas digitales así como la proliferación de las iniciativas basadas en el procomún (*commons*). O la popularización de movimientos como el *free software* o el *open source.* Los ejemplos prácticos citados por doquier son los suministrados por plataformas como Wikipedia o Linux, aunque hallaríamos muchos otros casos de economía colaborativa en otras páginas conocidas como Couchsurfing, Freecycle, Crowdfunding o Ushahidi. Por añadidura, se subraya el proceder democrático de sus dinámicas, las cuales asimismo influyeron notablemente en el estallido y en la manera de funcionar de las movilizaciones ciudadanos de los últimos años, incluyendo entre ellas al 15-M. Tan sólo hay que pensar la influencia de lo wiki desde entonces en conceptos como wikidemocracia, wikipolítica o wikieconomía o la reivindicación de formas de democracia 2.0 o 4.0. Algunos incluso han llegado a ver el 15-M como una suerte de rebelión del *copyleft*[23].

A decir verdad, todo este conjunto de fenómenos han conducido a un optimismo digital y tecnológico probablemente excesivo. Y es que son legión los autores que han saludado alborozadamente las transformaciones digitales y, guiados con frecuencia por un problemático determinismo tecnológico, las han juzgado como un irreversible paso hacia un ilusionante y democrático cambio de la sociedad. Entre ellos un autor tan conocido como Jeremy Rifkin, quien ha subrayado que merced a Internet y la eclosión del común y del *prosumidor*, nos estamos adentrando en una nueva era que no sería otra que la de la economía colaborativa[24].

3. El reverso de la multitud

> *«Internet suministra un sustituto epidérmico de la emancipación mediante dosis sucesivas de independencia y conectividad».*[25]

La exposición previa describe tan sólo una parte o un lado de la historia. Sin que eso signifique una auténtica impugnación o refutación completa de lo anterior, es preciso ir más allá de ella, problematizarla y tener en cuenta que también hay una contracara junto a este cúmulo de transformaciones. En este apartado final simplemente se abriga el propósito de ahondar en estos

21 *Vid*. HIPPEL, Eric von. (2005): *Democratizing Innovation*, MIT Press, Cambridge.
22 *Vid*. ANDERSON, Chris (2013): *Makers: the new industrial revolution*, Random House Business Books, Londres.
23 *Vid*. CALLE COLLADO, Ángel (2013): *La transición inaplazable: salir de la crisis desde los nuevos sujetos políticos*, Icaria, Barcelona, p. 88.
24 *Vid*. RIFKIN, Jeremy (2014): *La sociedad de coste marginal cero: el internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*, Paidós, Barcelona.
25 RENDUELES, César (2013): *Sociofobia: el cambio político en la era digital*, Capitán Swing, Madrid, p. 157.

fenómenos en la medida de lo posible, bucear en su realidad y captar la ambigüedad y ambivalencia de ésta, alejándose por tanto de esas perspectivas ingenuas que caen en lo que Evgeny Morozov ha llamado *ciberutopismo*[26]. Lo que conviene resaltar de entrada es que toda esta consideración previa que revaloriza el estatuto ontológico del sujeto colectivo no es sólo una teorización procedente de pensadores "de izquierdas" o asociada a movimientos de emancipación, principalmente pertenecientes al campo de la política. A nivel fáctico nos encontramos con que es también dentro del mismo capitalismo donde en cierto modo se afirma y se reivindica esta concepción más autónoma, proactiva, cooperativa y "valiosa" como es la de la multitud, donde a su manera más se impulsa y se pone en práctica. Mientras que para Toni Negri y Michael Hardt la multitud es un agente colectivo inherentemente revolucionario, desde una órbita bien distinta, y desde un registro más práctico que teórico, este mismo sujeto queda desprovisto de este rasgo fundamental y pasa a convertirse en un vector muy importante para la regeneración del capitalismo gracias a las facilidades brindadas por el entorno digital.

En la actualidad, nos encontramos ciertamente ante la eclosión de numerosas iniciativas empresariales que rastrean e incentivan estrategias más participativas y flexibilizadoras, en numerosos casos asimismo reticulares, que también se vertebran en la inclusión productiva del otro y que desde muchos posicionamientos han sido valoradas como un gesto democratizador (algo que por supuesto podemos cuestionar fácilmente). De allí la popularización de prácticas o de técnicas empresariales como el *brainstorming* o el uso que se lleva a cabo del *empowerment*. Es preciso destacar también el rol que asumen conceptos recientes como los de la *sabiduría de la multitud* (*crowd's wisdom*) o la *inteligencia colectiva*, cada vez más llamada *inteligencia colaborativa*. El fenómeno del *crowdsourcing* es probablemente el más interesante, al designar esta palabra un conjunto de prácticas mucho más complejo, heterogéneo y ambivalente de lo que a primera vista puede parecer. A decir verdad, se podría hablar de la existencia de un fenómeno *crowd* polimorfo que incluye un sinfín de prácticas (desde el *crowdfunding* al *crowdcasting* o el *crowdauditing*) que únicamente tienen en común el aumento de protagonismo que se concede a los usuarios normales y, en numerosos casos, su conversión en prosumidores.[27]

El término *crowdsourcing* fue introducido por Jeff Howe, quien lo definió como «el hecho de coger un trabajo que normalmente realizaba un empleado y externalizarlo a un grupo indefinido y generalmente grande de personas mediante una llamada abierta»[28]. Por lo tanto, hay que tener en consideración que se trata de una estrategia de externalización (*outsourcing*), especialmente dentro del campo de la innovación, que abre cierto aspecto de la producción a los otros. Además,

[26] Para un análisis del universo digital desde la perspectiva del ciberutopismo, *vid*. MOROZOV, Evgeny (2012): *El gran desengaño: los mitos de la libertad en la red*, Destino, Barcelona.

[27] También hallamos prácticas dedicadas al control o fenómenos muy al alza como la controvertida *crowdsecurity*, donde se convoca a personas para que observen cámaras de vigilancia, sea en directo o en diferido, con la finalidad de detectar crímenes o comportamientos delictivos y ser recompensados por ello.

[28] HOWE, Jeff (2006): «The rise of crowdsourcing», *Wired* 14.06.

se trata de unos otros que, convocados de manera abierta, no son definidos previamente y pueden llegar a incluir a cualquier persona que pudiera estar interesada. De este modo sucedería continuamente en unos de sus espacios por excelencia, la página *InnoCentive*. En este sentido, el *crowdsourcing* ha sido visto como una estrategia empleable por las empresas medianas y pequeñas para poder competir con los departamentos de I+D de las más grandes, cuyos costos les resultan de otro modo inasumibles.

A la hora de la verdad, empero, se trata de un recurso que ha sido desnaturalizado y utilizado indiscriminadamente, en muchos casos sin remuneración ni reconocimiento alguno, y que por supuesto también ha sido puesto en práctica por un buen número de las grandes corporaciones. Entonces es cuando la valoración que se hace del *crowdsourcing* deviene menos optimista o amable. Por poner un ejemplo sumamente conocido: en su momento, en 2008, Facebook decidió renunciar a sufragar los costes de traducción de su página a los diferentes idiomas o desarrollar las nuevas aplicaciones de su web[29]. Bastó con lanzar la invitación a que lo hicieran (gratuitamente) los usuarios. Facebook se abstuvo de intervenir activamente y se contentó con controlar y vigilar que todo se hiciera de manera adecuada, ya que consideró que la comunidad efectuaría ese trabajo con mayor celeridad y eficiencia, además de sin coste alguno.

En muchas ocasiones, este tipo de procedimientos han sido criticados por consistir en una forma de secuestrar o extraer el beneficio de los frutos del trabajo en común, como sucede con el mencionado Facebook. Por esa razón, al contrario de lo defendido en las movilizaciones indignadas, el uso instrumental de iniciativas fundadas en lo común y en la inteligencia colectiva se presenta justamente como un factor de renovación y de aumento de eficiencia del capitalismo, al mismo tiempo que se revela como un factor que desde el terreno del *management* es valorado como cada vez más necesario[30].

Ahora mismo, la apelación a la *crowd* estriba en un modelo que se está intentando aplicar de diverso modo y con diferente eficacia en diversas disciplinas, las cuales van desde la tecnología y el diseño hasta la educación, el derecho o la medicina. Las nuevas empresas ofrecen un rol creciente a los usuarios y brindan unos servicios que a la hora de la verdad son con frecuencia aportados o desarrollados por ellos mismos. Sin embargo, resulta harto complicado considerar este paso como uno de democratización o de mayor justicia. No hay más que pensar en cómo funcionan webs de contenidos como Youtube, Twitter, Facebook, Ebay, Linkedin, AirBnB y sus múltiples variantes, cada vez más presentes en las diversas aplicaciones de los teléfonos móviles. Se trata de un formato económico que está en auge en la actualidad y que podemos observar en todas las redes sociales y webs de contacto, pero también en plataformas de reivindicaciones sociales y políticas como Change.org o en nuevos servicios de transporte como

29 *Vid*. JARVIS, Jeff (2012): *Y Google, ¿cómo lo haría?*, Gestión 2000, Barcelona, p. 51.

30 *Vid*. por ejemplo ZARA, Olivier (2008): *Management de l'intelligence collective: vers une nouvelle gouvernance*, M21, París; y CAILLÉ, Alain & GRÉSY, Jean-Édouard (2014): *La révolution du don: le management repensé*, Seuil, París.

Uber. En todos estos casos, la función principal de las empresas pasa a ser, fundamentalmente, la de suministrar el mejor espacio posible para promover el intercambio de contenidos y productos, resolver los problemas que se pudieran dar en su seno así como buscar estrategias para incentivar el uso de sus servicios. Esto es, una función mayormente intermediaria y relacional, en tanto que la labor de producción e intercambio es delegada en los mismos usuarios que utilizan la web. Incluso las tareas de publicidad y propaganda son ejercidas cada vez más por los mismos usuarios, especialmente en Facebook o en su momento en MySpace. No deja de ser irónico, a la par que ilustrativo, que la revista *Advertising Age* nombrara ya en 2007 al consumidor como la agencia publicitaria del año[31].

Aquí es donde se percibe más que los usuarios, habitualmente reducidos al estatuto de consumidores, no tienen un rol estrictamente pasivo o espectador. Son ellos quienes en tanto *prosumidores* construyen y llenan sin cesar los espacios de contenidos, quienes le insuflan su valor económico. Aunque cabe decir que se trata de un valor económico que, con la salvedad de excepciones como los *youtubers* exitosos y otros equivalentes, no es recompensado económicamente por parte de los beneficiados. Y es que en el presente, dentro de lo que se llama la economía de la atención, estamos circundados de una infinitud de acciones de las que no solemos ser conscientes que el mercado reconoce como productivas, en buena medida porque no suponen coste económico alguno. Pensemos en ejemplos tales como el hecho de colgar un post en Facebook, escribir un *tweet*, subir un video a Youtube, publicar una foto en Instagram o leer un diario digital, especialmente si se añade un comentario. En nuestros días, el consumo, un consumo productivo y a menudo gratuito para sus usuarios, provee nuevos y privilegiados espacios para la circulación del capital al mismo tiempo que nos conduce a plantearnos cuál es el significado de la palabra *trabajo*. El caso es que continuamente se extrae y capitaliza esta labor *prosuntiva* o "desinteresada" de los usuarios y lo que se desvela es que el capitalismo cognitivo se descubre como lo que podemos denominar un capitalismo del común. Aquí es también donde se destapa que la multitud, más que ser el futuro sujeto político de la emancipación, por el momento constituye más bien el rostro más flamante del capitalismo del presente.

Todo eso ayuda a explicar el inaudito porcentaje de beneficios de las grandes corporaciones digitales. O que un negocio tan grande y popular como Facebook no necesite en su plantilla más que unos 7.000 empleados. Este tipo de empresas, de hecho, incentivan sin cesar la dimensión proactiva y relacional —o, con mayor propiedad, la conectividad— de sus usuarios con el fin de incrementar el valor de mercado. Y es que según la ley de Metcalfe, una de las principales leyes desde las que se comprende el funcionamiento de Internet, el valor de una web aumenta exponencialmente en relación al número de usuarios y las conexiones que contiene. Una de las tareas que se proponen, por tanto, consiste en intentar establecer vínculos entre estos

[31] *Vid*. CARR, Nicholas George (2009): *El gran interruptor: el mundo en red, de Edison a Google,* Deusto, Barcelona, p. 192.

usuarios y luego capturar el producto realizado por ellos, un *trabajo* (o consumo) que como se ha dicho no acostumbra a ser reconocido como tal, ni siquiera por las mismas personas que lo realizan. Desde una perspectiva económica, se estaría poniendo en práctica una suerte de apropiación e instrumentalización de la economía del don, que mayormente se estaría llevando a cabo de una manera inconsciente.

Analistas actuales, entre los cuales se podría destacar al investigador Christian Fuchs,[32] contemplan este tipo de estrategias como novedosas formas de explotación (no en vano se habla de los *netslaves*) o como formas de colonización capitalista de la esfera del ocio. De allí que, con el objetivo de paliarlo, se haya impulsado recientemente la puesta en práctica de redes sociales alternativas. Entre éstas, sobresalen las que se contraponen a Facebook y que, sin mucho éxito por el momento, intentan reemplazarla a su manera: pensemos por ejemplo en páginas como Minds.com (respaldada por el colectivo Anonymous) o también en Diaspora o Tsu, las cuales han modificado las condiciones de privacidad (con el objeto de proteger al usuario) así como se proponen recompensar a sus usuarios de acuerdo con el valor de las contribuciones que hacen. Lo que se plantea en estos casos es la implantación de páginas que implícitamente reconocen el contenido productivo y el valor económico de los actos de consumo, al mismo tiempo que tienen la intención de recompensarlas como merecen. A pesar de que estas redes sociales ciertamente tengan como objetivo enfrentarse a las injusticias económicas que se derivan de un emporio como Facebook, difícilmente pueden ser vistas como propiamente revolucionarias o como una amenaza al capitalismo digital.

Lo que con esta breve panorámica se pretende mostrar yace en cómo las iniciativas exitosas en el seno del capitalismo del presente se construyen sobre un sujeto distinto del de la masa, cuyas características no lo hacen apto para muchas de las nuevas exigencias de la economía contemporánea. En el marco actual queda desprovisto de su vigencia un planteamiento radicalmente asimétrico y unilateral entre el rol de los productores y el de los consumidores como el que fue expuesto en el clásico *El nuevo estado industrial* por John K. Galbraith. Frente a la estúpida, ignorante e irracional masa tematizada por Gustave Le Bon y *mutatis mutandis* compartida por un buen número de pensadores posteriores, el capitalismo contemporáneo se renueva y se afianza sobre un sustrato más cualificado y más parecido al de la multitud. Ahora bien, insistimos, no por el hecho de ser diferente, por otorgar un mayor protagonismo a los usuarios, la situación se ha convertido en más justa o equitativa. Los índices de desigualdad no cesan de ensancharse en los últimos años y, al menos hasta el momento, no parece haber razones para que esta tendencia vaya a cambiar de dirección. Es decir, en la tesitura actual nos encontramos con que la revalorización del sujeto económico no estaría derivando en un mayor bienestar material sino más bien en todo lo contrario. La digitalización de la economía ha

32 *Vid*. FUCHS, Christian (2014): *Digital Labour and Karl Marx*, Routledge, New York.

conducido a la hegemonía de unos pocos oligopolios, como ha denunciado Robert McChesney,[33] así como a la implacable reducción de los salarios y a la proliferación de numerosos "trabajos" gratuitos. No en vano Guy Standing ha estudiado la aparición y progresiva consolidación de una nueva clase social que respondería al nombre de *precariado*, cuya frágil y vulnerable situación existencial, así como la ausencia de una conciencia de clase, impediría la organización de una lucha contra las injusticias del presente y permitiría el aumento de éstas[34]. En realidad, según Standing, el precariado sería una clase en lucha consigo misma, puesto que cualquier otro miembro de este colectivo puede presentarse como un potencial competidor[35]. En cierto modo, se podría considerar que este precariado y la multitud teorizada por Negri y Hardt constituyen el anverso y el reverso de una misma y compleja realidad. A nivel práctico, las iniciativas vinculadas a esto que hemos llamado capitalismo del común dejan de basarse en un modelo clásico como el del *Homo Economicus*, hasta hace bien poco uno de los pilares indudables y fundamentales del pensamiento económico oficial, y se aprovechan del potencial de autonomía, creatividad, productividad y cooperación de las personas.

Por supuesto, eso no quita que asimismo haya prosperado un gran número de loables y esperanzadoras iniciativas de una sincera y *non-for profit* economía colaborativa (*sharing economy*). En la realidad ambos fenómenos son indesligables y van cogidos de la mano. A decir verdad, en muchos casos no resulta tan sencillo poder discernir lo que es colaborativo de lo que no lo es, puesto que su manera de funcionar puede ser muy similar e incluso idéntica. Sin embargo, al menos hasta el momento, la visibilidad de las iniciativas auténticamente colaborativas es bastante menor, con la salvedad de raras pero conocidas excepciones como Wikipedia[36].

Ahora mismo, pese a que resulta difícil pensar cómo se puede superar un escenario dominado por gigantes de la talla de Google, Apple, Microsoft o Facebook, es muy complicado pronosticar qué sucederá en el futuro. Sin duda, nos hallamos inmersos en una coyuntura de transformación. Además, Internet se caracteriza por un dinamismo y una proteicidad que puede volver caduco en poco tiempo cualquier tipo de iniciativa en un breve lapso de tiempo. Basta con pensar en el destino padecido por MySpace, hasta hace pocos años la red social de referencia. Curiosamente, en consonancia con lo que hemos expuesto en estas páginas, se suele apuntar

33 *Vid*. MCCHESNEY, Robert W. (2015): *Desconexión digital: cómo el capitalismo está poniendo a Internet en contra de la democracia*, El Viejo Topo, Barcelona.

34 *Cfr*. STANDING, Guy (2014): *El precariado: una nueva clase social*, Pasado & Presente, Barcelona.

35 En este sentido, Jorge Moruno ha escrito lo siguiente: «El espacio por excelencia del proletariado moderno se convierte en un espacio cada vez más ajeno a la solidaridad y paralelamente más propicio a la competencia, y, en lugar de fraguar amistades, se gestionan relaciones tan volubles como dictan los ritmos acelerados de la flexibilidad y la *empleabilidad*» (MORUNO, Jorge (2015): *La fábrica del emprendedor: trabajo y política en la empresa-mundo*, Akal, Madrid, p. 231).

36 De todos modos, no deja de sorprender que la enciclopedia más consultada de la red, y una de las cinco páginas más consultadas de todo Internet, funcione fundamentalmente nada más que gracias a la sacrificada colaboración de unos pocos centenares de voluntarios (*Vid*. ORTEGA, José Felipe & RODRÍGUEZ, Joaquín (2012): *El Potlatch digital: Wikipedia y el triunfo del procomún y el conocimiento compartido*, Cátedra, Madrid). Eso ha hecho que autores como Clay Shirky, en *Excedente cognitivo*, se hayan interrogado por el enorme potencial de la economía colaborativa.

que el fracaso de esta web vino por no entregar la oportunidad a los usuarios de desarrollar autónomamente la página. Al parecer, la economía del futuro tendrá que aceptar este rol creciente del usuario, promoverlo e integrarlo en sus empresas para tener éxito. Esta potenciación del costado activo, con las repercusiones materiales y las transformaciones con el tiempo de trabajo (y/o de consumo) que desencadena, es lo que también sin duda conduce a un amplio grado de despolitización. No en vano una de las principales críticas que se dirigen al activismo del presente es que no consiste más que en una especie de activismo *light* o *slacktivism*, a menudo nada más que un inocuo *clicktivism* que ha derivado en la popularización de webs como Change.org, pensadas justamente desde este esquema del capitalismo del común[37]. En tales casos ni siquiera está claro que se pueda discernir con nitidez lo que es consumo y lo que es política.

Bibliografía

- ANDERSON, Chris (2009): *Gratis: el futuro de un precio radical*, Tendencias, Barcelona
- ANDERSON, Chris (2013): *Makers: the new industrial revolution*, Random House Business Books, Londres
- BENKLER, Yochai (2012): *El pingüino y el Leviatán: por qué la cooperación es nuestra arma más valiosa para mejorar el bienestar de la sociedad*, Deusto, Barcelona
- BENKLER, Yochai (2015): *La riqueza de las redes: cómo la producción social transforma los mercados y la libertad*. Icaria, Barcelona
- BERARDI, Franco (2003): *La fábrica de la infelicidad: nuevas formas de trabajo y movimiento global*, Traficantes de sueños, Madrid
- CAILLÉ, Alain & GRÉSY, Jean-Édouard (2014): *La révolution du don: le management repensé*, Seuil, París
- CALLE COLLADO, Ángel (2013): *La transición inaplazable: salir de la crisis desde los nuevos sujetos político*, Icaria, Barcelona
- CARR, Nicholas George (2009): *El gran interruptor: el mundo en red, de Edison a Google,* Deusto, Barcelona
- CASTELLS, Manuel (2012): *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de Internet*, Alianza, Madrid
- DANS, Enrique (2010): *Todo va a cambiar*, Deusto, Barcelona

[37] Como ejemplo ilustrativo, Evgeny Morozov ha señalado que una exitosa campaña de *Save the Children* consiguió sumar 1,7 millones de miembros al mismo tiempo que recaudó únicamente 12.000 dólares. MOROZOV, Evgeny (2012): *El gran desengaño…*, *op. cit.*, p. 248.

- DONZELOT, Jacques (1979): *La policía de las familias*, Pre-Textos, Valencia
- DUNN, John (1996): *La agonía del pensamiento político occidental*, Cambridge University Press, Cambridge
- FUCHS, Christian (2014): *Digital Labour and Karl Marx*, Routledge, New York
- GALBRATH, John Kenneth (1970): *El nuevo estado industrial*, Ariel, Barcelona
- HARVEY, David (2013): *Ciudades rebeldes: del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Akal, Madrid
- HINDMAN, Matthew Scott (2008): *The myth of digital democracy*, Princeton University Press, New Jersey
- HIPPEL, Eric von. (2005): *Democratizing Innovation*, MIT Press, Cambridge
- HOWE, Jeff (2006): «The rise of crowdsourcing», *Wired* 14.06
- JARVIS, Jeff (2012): *Y Google, ¿cómo lo haría?*, Gestión 2000, Barcelona
- JURADO, Francisco (2014): *Nueva gramática política: de la revolución en las comunicaciones al cambio de paradigma*, Icaria, Barcelona
- KAMEN, Henry (1977): *El siglo de hierro: cambio social en Europa, 1550-1660*, Alianza, Madrid
- LAVAL, Christian & DARDOT, Pierre (2015): *Común: ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*, Gedisa, Barcelona
- LE BON, Gustave (1976): *Psicología de las multitudes*, Albatros, Buenos Aires
- LEBRATY, Jean-Fabrice & LOBRE-LEBRATY, Katia (2013): *Crowdsourcing. Ones tep beyond*, ISTE, Londres
- MARZANO, Michela (2011): *Programados para triunfar*, Tusquets, Barcelona
- MCCHESNEY, Robert W. (2015): *Desconexión digital: cómo el capitalismo está poniendo a Internet en contra de la democracia*, El Viejo Topo, Barcelona
- MOROZOV, Evgeny (2012): *El gran desengaño: los mitos de la libertad en la red*, Destino, Barcelona
- MORUNO, Jorge (2015): *La fábrica del emprendedor: trabajo y política en la empresa-mundo*, Akal, Madrid
- NEGRI, Toni (2007): *Goodbye mr. Socialism: la crisis de la izquierda y los nuevos movimientos revolucionarios: conversaciones con Raf Valvola*, Paidós, Barcelona

- NEGRI, Toni & HARDT, Michael (2004): *Multitud: Guerra y democracia en la era del Imperio*, Debate, Barcelona
- NEGRI, Toni & HARDT, Michael (2012): *Declaración*, Akal, Tres Cantos-Madrid
- ORTEGA, José Felipe & RODRÍGUEZ, Joaquín (2012): *El Potlatch digital: Wikipedia y el triunfo del procomún y el conocimiento compartido*, Cátedra, Madrid
- RENDUELES, César (2013): *Sociofobia: el cambio político en la era digital*, Capitán Swing, Madrid
- RIFKIN, Jeremy (2014): *La sociedad de coste marginal cero: el internet de las cosas, el procomún colaborativo y el eclipse del capitalismo*, Paidós, Barcelona
- RUDÉ, George (1979): *La multitud en la historia: los disturbios populares en Francia e Inglaterra: 1730-1848*, Siglo XXI, Madrid
- RUDÉ, George (2001): *El rostro de la multitud: estudios sobre revolución, ideología y protesta popular*, Centro Francisco Tomás y Valiente, Valencia
- SHIRKY, Clay (2012): *Excedente cognitivo: creatividad y generosidad en la era conectada*, Deusto, Barcelona
- SLOTERDIJK, Peter (2002): *El desprecio de las masas: ensayo sobre las luchas culturales de la sociedad moderna*, Pre-Textos, Valencia
- STANDING, Guy (2014): *El precariado: una nueva clase social*, Pasado & Presente, Barcelona
- STRAEHLE, Edgar (2013): «Las dificultades de la multitud: una discusión con Negri y Hardt», *Oxímora, nº* 2, pp. 39-57
- STRAEHLE, Edgar (2015): «En torno a la violencia burocrática: observaciones sobre uno de los rostros de la violencia contemporánea», *Anuari del Conflicte Social 2014*, Universidad de Barcelona, Barcelona, pp. 427-455
- TAPSCOTT, Don & WILLIAMS, Anthony D. (2007): *Wikinomics: la nueva economía de las multitudes inteligentes*, Paidós, Barcelona
- TAPSCOTT, Don & WILLIAMS, Anthony D. (2011): *Macrowikinomics: nuevas fórmulas para impulsar la economía mundial*, Paidós, Barcelona
- THOMPSON, E.P. (1995): *Costumbres en común*, Crítica, Barcelona
- TOCQUEVILLE, Alexis de (1984): *Recuerdos de la Revolución de 1848*, Nacional, Madrid
- TORET, Javier (2013): *Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas*, UOC, Barcelona

- VIRNO, Paolo (2003): *Gramática de la multitud: para un análisis de las formas de vida contemporánea*, Traficantes de sueños, Madrid
- VIRNO, Paolo (2011): *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*, Tinta Limón, Buenos Aires
- VV.AA. (2015): *Advances in crowdsourcing*, Springer, Heidelberg
- ZARA, Olivier (2008): *Management de l'intelligence collective: vers une nouvelle gouvernance*, M21, París

El presente artículo se ha realizado dentro del marco del proyecto de investigación ***La transmisión desde el pensamiento filosófico femenino*** *(FFI2015-63828-P, MINECO/FEDER, UE) y del GRC* ***Creació i pensament de les dones*** *(2014 SGR44). Se agradece a la* ***Fundación Pedro i Pons*** *la concesión de una ayuda que ha favorecido la realización de este escrito.*

ISSN: 2255-5897

LA FILOSOFÍA ESPAÑOLA Y LA PREGUNTA POR EL PRESENTE. UNA REFLEXIÓN AL HILO DE LA SOCIOLOGÍA FILOSÓFICA DE FRANCISCO VÁZQUEZ Y MORENO PESTAÑA

Spanish philosophy and the question about the present. A Reflection inspired by philosophical sociology of Francisco Vázquez and Moreno Pestaña

MANUEL ARTIME OMIL

(UNED Pontevedra)

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2016
Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2016

Resumen

El artículo se interroga sobre la importancia otorgada a la cuestión del presente en la filosofía española contemporánea. Tomando como punto de partida las consideraciones realizadas por J.L. Moreno Pestaña y Francisco Vázquez en torno al modelo filosófico heredado, propone al lector una reflexión sobre la deriva actual del pensamiento español; en particular, sobre una posible apertura disciplinaria y sobre la inserción social de nuestra filosofía.

Palabras Clave:

Filosofía española, herencia *orteguiana*, herederos y pretendientes, ontología del presente, filosofía de la historia,

Abstract

The article reflects on the importance that contemporary Spanish philosophy grants to the matter of present. Using J.L. Moreno Pestaña and Francisco Vázquez's remarks about the inherited philosophical model as a starting point, it offers the reader a reflection on the current drift of Spanish thought; in particular on a possible opening up of the discipline and the social integration of our philosophy.

Keywords:

Spanish philosophy, the inheritance of Ortega y Gasset, heirs and pretenders, ontology of the present, philosophy of history,

> *«Me parece que la elección filosófica con la que nos hayamos confrontados actualmente es ésta: se puede optar por una filosofía crítica que se presente como una filosofía analítica de la verdad en general, o bien se puede optar por un pensamiento crítico que tomará la forma de una ontología de nosotros mismos, de una ontología de la actualidad; es ésta la forma de filosofía que, de Hegel a la Escuela de Fráncfort pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la cual he intentado trabajar.»*[1]

1. Introducción. La filosofía como analítica *o como* crítica *de la verdad*

Nos dice Michel Foucault, en ese libro compilatorio titulado en su edición castellana *Sobre la Ilustración*, que es preciso distinguir en la obra de Kant dos acepciones disparejas para el término filosofía, dos maneras de plantear la pregunta por la verdad, que habrán de dar lugar —sostiene— a las dos grandes tradiciones filosóficas en las que se dividirá en adelante la filosofía moderna. De una parte, en sus tres grandes obras *Kritik der reinen Vernunft*, *Kritik der praktischen Vernunft* y *Kritik der Urteilskraft*, Kant habría optado por una concepción *analítica* de la verdad, preocupándose por la fundamentación o por las condiciones de posibilidad de un conocimiento verdadero (en lo relativo a la realidad exterior, las cuestiones éticas o el juicio artístico). En este sentido y según lo establecido por Kant, la validez de nuestras aseveraciones en estos tres ámbitos habrá de basarse en las condiciones trascendentales de dicho conocimiento, más allá de cualquier consideración histórica al respecto. Es esta idea de filosofía —sostiene Foucault— la que servirá de guía para una parte importante del pensamiento desde el siglo XIX hasta nuestros días, pero que no agota ni mucho menos la tarea filosófica, ni siquiera las posibilidades que Kant había advertido sobre la misma. Y es que el propio Kant se va a plantear la cuestión filosófica desde diferente ángulo, desde la perspectiva histórica; en obras como *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, *Erneuerte Frage: Ob das menschliche Geschlecht im beständigen Fortschreiten zum Besseren sei* o *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*, nos proporciona una concepción alternativa de filosofía, cuya estela habrá de ser seguida por Hegel o Nietzsche, en que la pregunta por la verdad pretende ser respondida desde coordenadas temporales. Trabajos como *¿Qué es la Ilustración?* —defiende Foucault— nos invitan a interrogarnos sobre el acontecimiento, a una reflexión sobre la actualidad, sobre las razones históricas o el campo de experiencias que configuran el sentido. «No se trata

[1] Con estas palabras termina Michel Foucault su *Seminario sobre el texto de Kant «Was ist die Aufklärung?»*, recogido en la compilación titulada en castellano FOUCAULT, Michel (2006): *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid, p. 69.

aquí de una analítica de la verdad, se trata de lo que se podría denominar una ontología del presente, una ontología de nosotros mismos»[2]. El propio Foucault reconoce su obra, su arqueología del saber, en esta segunda estela kantiana o tradición filosófica crítica. La pregunta que nos hacemos en este texto es en qué medida se han mantenido vivas ambas tradiciones en la academia filosófica española, qué nos ha sido legado de estos dos hilos conductores de la filosofía moderna, qué nos ha llegado hasta el presente de la pregunta por el mismo y cuán actual es hoy la pregunta por la actualidad en la joven filosofía española.

Mi hipótesis a este respecto es que existiría hoy un renovado interés en la filosofía española hacia la tradición crítica u ontología del presente, en el sentido de Foucault, y que supone cierta ruptura —como veremos— con los patrones filosóficos hegemónicos hasta hace bien poco. Esta hipótesis —todavía incipiente— ha podido verse reafirmada en el reciente *LIII Congreso de Filosofía Joven: Lógicas del presente*, en la que encontramos toda una declaración programática; y es que si bien el título de esta clase de convocatorias suele ser lo suficientemente ambiguo para que cualquier investigador pueda encajar su trabajo en alguna de las diferentes mesas, en este caso las orientaciones previas de cada una de estas mesas hacía mención de manera más o menos explícita a la actualidad o se nos emplazaba a preguntarnos por aquello que la rama filosófica en cuestión podía decirnos acerca del presente[3]. La cuestión no sería por tanto solamente la de saber qué es lo que tiene que decir la filosofía joven, sino qué hay de joven en la nueva filosofía, qué puede decirnos que nos ayude a comprender nuestra actualidad y a ponerle voz a los cambios que vienen aconteciendo en nuestros días. Así lo habrían entendido, no sólo quien esto escribe, sino una buena parte de los intervinientes en el Congreso; si atendemos a los títulos de las comunicaciones, plagadas de referencias al presente: a problemas tan inmediatos como la austeridad, el terrorismo, los desahucios, la despolitización... o a las formas emergentes de desobediencia, redención, micropolíticas, empoderamiento...; de invitaciones a reflexionar sobre el pensamiento actual y sus límites: las barreras del pensamiento hegemónico, las lógicas

[2] FOUCAULT, M. (2006): *Sobre la Ilustración…, op. cit.*, p. 68.

[3] Así, por ejemplo, bajo el título (1) de las *Herencias, erajes y errancias del pensamiento actual*, se nos preguntaba por cuáles son las tradiciones filosóficas que gozan de mayor actualidad o que tienen más cosas que decirnos sobre el presente. La cuestión (2) de las *Lógicas de género* nos interroga sobre las dinámicas culturales y relaciones de poder que generan las categorizaciones sociales que habitamos y nos movemos los individuos clasificados en géneros. La pregunta (3) por las *Lógicas del lenguaje, el discurso y el conocimiento* nos emplaza a indagar sobre aquellos usos y abusos del lenguaje que vienen condicionando nuestra comunicación y en qué sentidos concretos. Los *Nuevos imaginarios ciudadanos* se interesa por las formas de resistencia emergentes y por aquellas experiencias colectivas que vehiculan la intervención pública en la actualidad. La mesa (5) *Lógicas de la producción filosófica* contiene una formulación explícita sobre los patrones que vienen dominando el pensamiento filosófico español y por tanto es la que quizá mejor recoja el espíritu de conjunto que aquí pretendemos colegir de estas jornadas. Con el título *De dios a la nada: lógicas de la secularización* se nos propone una revisión del papel de la religión y el paradigma de la secularización para la sociedad actual. La mesa (7) *Lógicas híbridas del pensamiento actual: texto, imagen, sonido y otras formas de expresión* contiene ya un diagnóstico anticipado sobre la actualidad y caracteriza al pensamiento de nuestro tiempo por el dominio de la imagen. La última de las propuestas (8) *Teoría y praxis. Ontología y revolución* nos demanda una interrogación sobre los principios últimos de nuestra realidad y emplaza directamente al ejercicio *foucaultiano* de la ontología política.

de dominación vigentes, las fronteras de la comunidad en que habitamos y los límites del pensamiento consensual...; y que vienen acompañadas a su vez de un emplazamiento, recurrente en muchas intervenciones, a indagar sobre la otredad, lo que se nos viene ocultando, a tomar testimonio a las víctimas o quienes padecen el mal y que han sido secularmente silenciadas; o referencias también a la actualidad (e inactualidad) de los autores reseñados cada ponencia, abordados no tanto con una vocación escolástica o erudita, sino con la de averiguar y aprender cosas nuevas sobre ellos, aspectos reveladores de su pensamiento, reveladores para nosotros, que permanecíamos insensibles a esta o aquella advertencia sobre los conflictos de la realidad o las relaciones humanas.

2. La pregunta por la actualidad en la filosofía española del siglo XX

Si llama la atención este interés por el presente en la filosofía joven, de este emplazamiento *foucaultiano* a indagar sobre nosotros mismos y las razones que dirigen nuestro mundo, es precisamente por su carácter sobrevenido o contrahegemónico en la filosofía española contemporánea, si atendemos a las conclusiones de la sociología filosófica al respecto. No habría sido el interés por la historia y por la actualidad lo que ha venido imponiéndose en la filosofía española del pasado siglo, no habrían sido precisamente éstas las pautas dominantes en nuestro mundo académico, al menos hasta hace bien poco. Precisamente dos publicaciones de los últimos años, realizadas por dos célebres *foucaultianos*, reflexionan sobre éste y otros aspectos en un recorrido histórico por la filosofía española en el último siglo; las obras son *La norma de la filosofía: la configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil* de José Luis Moreno Pestaña (2013) y *La filosofía española: herederos y pretendientes; una lectura sociológica (1963-1990)* de Francisco Vázquez García (2009). El conjunto que forman estos dos textos —que habrán sugerido la reflexión propuesta en este trabajo— nos proporciona una mirada retrospectiva del devenir de la filosofía española desde la instauración de la universidad franquista hasta nuestros días y de los cambios de modelo metodológico y discursivo que ha experimentado nuestra filosofía durante este tiempo. Se trata pues de dos trabajos complementarios y de gran utilidad para el análisis que aquí nos ocupa, pues el texto de Moreno Pestaña, segundo en ser publicado, atiende al periodo inicial de ese análisis —como advierte el subtítulo de la obra— y culmina en el momento donde comienza el texto de F. Vázquez, las últimas décadas del franquismo, atendiendo además a debates extra-académicos, como el que mantienen Manuel Sacristán y Gustavo Bueno acerca del lugar que corresponde a la filosofía en el conjunto del pensamiento y respecto a otros saberes. Ambas obras comparten además una perspectiva de análisis similar o familiar, que se puede recoger bajo el epígrafe —un tanto ambiguo— de *sociología cultural*, o *sociología filosófica* sería en este caso particular; perspectiva en la que reconocen como referentes a autores como Pierre Bourdieu, Martin Kusch o Randall Collins, pero

que Vázquez y Pestaña remontan nada menos que a las enseñanzas del *Tratado teológico-político* de Spinoza, según el cual la filosofía requiere una aproximación contextual, histórica, que nada tendría que ver con la exigencia de abstracción que se venían aplicando al estudio de los textos sagrados. La lectura filosófica, nos dice Spinoza, exige una reconstrucción del universo simbólico dónde se realiza el texto, los encadenamientos conceptuales, sin hacer abstracción de las motivaciones vitales y políticas del autor, así como tampoco reducirla a ellas[4]. La filosofía española de mediados de siglo, habrá de ser abordada pues, proponen nuestros "sociólogos de la filosofía", con este mismo espíritu contextualizador, atendiendo a los patrones o pautas epistémicas dominantes en dicho periodo, a las instrucciones de las autoridades ministeriales y universitarias, o a los condicionantes de diversa índole que constriñen la vida académica y al investigador que pretende hacerse un hueco en la misma.

En la inmediata postguerra se produce en la filosofía española la sustitución del patrón filosófico *orteguiano*, que había tenido su pujanza en las primeras décadas del siglo, por un patrón *neotomista*. Ortega había defendido un modelo de filosofía en diálogo con otras ciencias sociales e históricas, una filosofía que contribuyese a una reflexión intelectual amplia y multidisiciplinar sobre la circunstancia en que estamos inmersos; mientras que para los *tomistas* la filosofía tiene por objeto precisamente lo ahistórico, lo eterno, lo trascendente, de ahí su prioridad o anterioridad respecto a otra clase de saberes, de segundo orden, que se ocupan de lo temporal o inmanente. Éste es el motivo por el que la filosofía va a recibir un espacio privilegiado durante el primer franquismo, tanto en los planes de estudio universitarios como en la carga lectiva de la enseñanza media. La tarea del filósofo —según el nuevo patrón disciplinario promulgado por el Padre Martínez— es tratar de recrear ese saber teológico y sistemático, el de la metafísica aristotélico-tomista, huyendo así de veleidades inmanentistas y de esa reducción de la filosofía a un saber secular, en que había decaído en los últimos tiempos. La filosofía de Ortega habrá de ser rechazada entre los González Álvarez, Millán Puelles, Rábade,... (discípulos del Padre Martínez), —y esto es importante subrayarlo— no sólo por representar un pensamiento liberal y laicizante, sino por carecer de valores epistemológicos a la vista del patrón imperante, esto es, por carecer de sistema, del respaldo metafísico que se presume a las grandes obras del saber[5]. Se explica así, que pueda resurgir a partir de los años 50 la filosofía de otro republicano como Zubiri, quien tampoco vuelve a dar clase en la facultad de filosofía, pero comparte con los tomistas el rechazo al historicismo y el compromiso con una concepción sistemática y teorética de la filosofía. Mientras

[4] «En al capítulo VII del *Tratado teológico-político*, Spinoza propone un modelo de lectura para los libros sagrados. Para comprenderlos debe describirse la vida del autor de cada libro, los objetivos que estos planteaban y en qué lengua, en qué universo simbólico, se escribió el libro». MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid.

[5] El nuevo patrón será dictado por el Padre Ramírez, quien más adelante dedicará un texto a descontar méritos filosóficos a quien fuera maestro de la primera mitad de siglo, *La filosofía de Ortega y Gasset* (1958) y que recibirá inmediata respuesta por parte de Aranguren *La Ética de Aranguren.*

Ortega había considerado que no hay conocimiento posible sino a través de las mediaciones históricas, Zubiri abogaba, con Heidegger, por un conocimiento de la realidad no mediado por formas de representación científicas o temporales. Ortega representaba por tanto para todos ellos el promotor de un conocimiento ontofóbico; un creador cultural o modernista al uso de la época —dirá Zubiri— o incluso un mero agitador o ensayista frívolo —a ojos de Maeztu—. Cualquier cosa menos un filósofo, pues filósofo es quien se ocupa, de acuerdo al patrón emergente en el momento, en comentar los textos del canon filosófico (los de la escolástica medieval para unos o los de la metafísica contemporánea para otros), en el análisis descontextualizado y aséptico de cierto cuerpo de doctrina; «la historia de la filosofía no exige competencias de historiador, sólo de filósofo analista de teorías»[6] —dicta el precepto epocal.

El texto de Francisco Vázquez, *La filosofía española: una lectura sociológica (1963-1990)*, —decíamos— nos permite continuar con el recorrido por la filosofía española y hacernos cargo de los cambios que se operan en ella durante el tardofranquismo, cambios que habrán de dar lugar a la —llamada— *transición filosófica*. En este periodo se produce una "modernización" de la filosofía española, que comienza con el abandono paulatino de la filosofía tomista, y que no habrá de producirse del todo hasta bien avanzada la democracia —como advierte el profesor García-Santesmases[7]—; la pregunta —que a nosotros y al autor del libro parece interesar— es en qué medida se producirá la sustitución de los patrones filosóficos promulgados por el *neotomismo*. La distinción que realiza Vázquez entre *herederos y pretendientes* hace mención a los dos grupos intelectuales que van a protagonizar dicho proceso de cambio o modernización intelectual. *Herederos* serían, para Vázquez, aquellos filósofos que proceden de la tradición escolástica dominante y heredan su hegemonía sobre las principales instituciones académicas; Instituto Luis Vives, Universidad de Madrid (luego Complutense) y Universidad de Barcelona. Mientras que los *pretendientes* sería ese conjunto de filósofos orientados hacia un estudio filosófico alternativo a la escolástica y que habrían de hacer carrera en instituciones periféricas o adyacentes a lo académico; como el Instituto de Humanidades, el Centro de Estudios Políticos... y en publicaciones como *Cuadernos para el diálogo* o la recuperada *Revista de Occidente*. Si la postguerra había supuesto, entre otras cosas, —como hemos visto— el aislamiento de la filosofía española respecto a las corrientes de vanguardia de la filosofía europea, el principal de los cambios propiciatorios de la *transición filosófica* es la reapertura de la filosofía española, su reencuentro con la senda del pensamiento filosófico europeo. Este giro es perfectamente apreciable —advierte Vázquez— no sólo entre los representantes de la red filosófica alternativa o pretendiente, sino también entre los de la red filosófica heredada. En éstos últimos se produce un acercamiento hacia nuevas corrientes de pensamiento (de Millán Puelles hacia la fenomenología,

6 MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía…, op. cit.*, p. 137.
7 *Vid*. GARCÍA-SANTESMASES, Antonio (2013): «La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)», *Circunstancia*, año XI, nº 30.

Rábade hacia la hermenéutica o Álvarez Bolado hacia el marxismo), en la mayor parte de los casos —advierte el autor— con la intención de introducir aquellos cambios que permitan que nada cambie, es decir que les permita mantener su hegemonía. La transición filosófica supondrá en todo caso un lento cambio de hegemonía en favor de los pretendientes o la red filosófica alternativa, articulada en torno a la figura de Aranguren, quien venía abogando desde hace tiempo por la superación de aquella religiosidad dogmática e integrista, auspiciada desde las cavernas de la dictadura[8]. Desde el nódulo *aranguniano* se le otorgará un lugar preferencial en los nuevos programas a la filosofía kantiana, pues ésta proporciona tanto unos preceptos para la formalización del saber, reivindicados por los representantes del polo científico y analítico de este grupo (Deaño, Garrido, etc.), así como un espacio para el pensamiento ético formulado en términos seculares y humanistas, que ofrece una salida a quienes denuncian la reducción desarrollista de la modernidad a un mero discurso tecnocrático (Muguerza, Cortina, etc.).

La llegada de la democracia significará la ocupación definitiva por el grupo de los *pretendientes* de la hegemonía académica que venían ostentando los *herederos*. Se impone así pues el modelo filosófico alternativo, promulgado por el nódulo *aranguniano*, la sustitución de la vieja concepción escolástica de la filosofía, cerrada a la cultura inmanentista y moderna, por una filosofía de raíces kantianas, interesada por la analítica y la ética, y mucho más compatible al cabo con los valores de la democracia liberal, que traen consigo los nuevos tiempos políticos. Ahora bien, esta "modernización" de la filosofía española, que Vázquez ha caracterizado como una sustitución de hegemonía entre las dos escuelas en pugna en el tardofranquismo, no va a significar en ningún modo —esto es algo que se observa de la lectura conjunta de los dos libros— un retorno al modelo filosófico anterior a la Guerra Civil y la dictadura; es decir, el retorno de una filosofía con vocación de pensar críticamente el presente, de reflexionar sobre la circunstancia[9] —por utilizar la expresión de Ortega—. Cierto es que la filosofía ha dejado de guiarse por el ideal de la metafísica, esto es, ejercer como saber fundacional, como el pedestal de un gran edificio teórico, pero la razón hay que buscarla —dice Vázquez— en que los demás saberes van adquiriendo un perfil más práctico y especializado, menos teórico y más acotado entre disciplinas; de manera que la filosofía acabará derivando también en un saber autorreferenciado y con competencias específicas, que darán lugar a su vez a una división entre diferentes campos. Cabe recordar que es precisamente en virtud de la reforma universitaria de 1973, que la filosofía queda desvinculada de las humanidades y ciencias históricas, para ser situada en paralelo con otros

8 Aranguren emprende así un diálogo con el reformismo cristiano, que le permite transitar hacia una vivencia religiosa más instalada en lo temporal, así como auspiciar mayor autonomía de los seglares respecto a la jerarquía. Una modernización religiosa respaldada por el Concilio Vaticano II, que apuesta por un apostolado secular y la ruptura de la amalgama Iglesia-Estado, que había supuesto el franquismo.

9 Expresión introducida ya en sus *Meditaciones del Quijote* (1914) y que sí será reivindicada por alguno de sus discípulos, como Julián Marías en *Ortega: circunstancia y vocación*, pero marginados de la vida académica.

saberes específicos como la psicología o la pedagogía. La tendencia en los últimos años ha ido en dirección a una especialización cada vez mayor de la filosofía, homologándose a otros saberes técnicos o de expertos[10]. El filósofo no habría conseguido recuperar aquella vocación intelectual y de intervención, aquel papel de ensayista, que promulgara Ortega, de interrogador de su sociedad, de descifrador de las claves del mundo en que habita, de sus dinámicas históricas y culturales, de las razones temporales con las que se justifica el orden vigente[11]. Se seguirá imponiendo, por contra, la figura del filósofo erudito, comentador de un canon de autores o textos oficiales, ya no sólo estrictamente escolásticos, pero que habrán dado lugar a otra clase de escolasticismo. Junto a éste habrá emergido la figura del filósofo asesor, consejero especializado en cuestiones éticas o técnico-humanísticas, cuyo pronunciamiento sobre la realidad que lo rodea, va a consistir en una pedagogía sobre los valores ya afirmados, vigentes, y no un llamamiento revelador, crítico, sobre los prejuicios y condicionantes históricos que nos habitan.

3. ¿Hacia una ruptura del patrón filosófico heredado?

Entre las conclusiones que podamos extraer de las anteriores obras no está desde luego el que la filosofía española tenga pendiente su modernización o la renovación metodológica, sino más bien un cuestionamiento sobre el sentido de dicha "modernización" y la dirección adoptada por nuestra filosofía con la llegada de la democracia. Las limitaciones que puedan achacársele hoy a nuestro pensamiento no tienen tanto que ver pues con una falta de apertura al exterior o un exceso de ombliguismo, como frecuente y frívolamente se dice[12]. A la vista de los estudios de F. Vázquez y Moreno Pestaña habría que pensar más bien en que las carencias de la filosofía española tendrían que ver con la falta de atención que se dedica a sí misma; es decir, la ausencia de una reflexión crítica sobre su propio devenir histórico como disciplina de pensamiento, sobre los aspectos que se han privilegiado y el legado filosófico que se ha sacrificado en el camino. La invitación *orteguiana* a interrogarnos sobre nosotros mismos, a la reflexión radical sobre el presente, a tomar conciencia crítica de nuestro devenir histórico, ha quedado relegada como un género de reflexión menor, culturalista, resultado de una confusión entre el género filosófico y el

[10] «Lo que prima en los últimos años es una tendencia a la fragmentación en subcampos cada vez más específicos y pretendidamente desideologizados: investigaciones sobre Ciencia, Tecnología y Sociedad, sobre Teoría de la Democracia, sobre Bioética, sobre Estética y Nuevas Tecnologías, sobre Ética y Ciudadanía, etc.». VÁZQUEZ, Francisco (2009): *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid, p. 400.

[11] Prueba de esta ruptura puede ser precisamente que la recuperación de Ortega en las últimas décadas del siglo pasado no es precisamente de aquellas obras con un cariz más historicista o culturalista, como puedan ser *España invertebrada, El tema de nuestro tiempo, Vieja y nueva política, Meditaciones del Quijote* o *España invertebrada*, sino más bien con otros textos que vinculan al autor con el pensamiento existencialista o la reflexión antropológica, como *Investigaciones psicológica, El hombre y la gente* o *Meditación de la técnica.*

[12] *Cfr*. MORÁN, Gregorio (1998): *El maestro en el erial,* Tusquets, Barcelona.

literario, propia de la era de las vanguardias[13]. La pregunta que cabe hacerse —la que nos vamos a hacer a continuación y en cierta medida hemos contestado al comienzo de este texto— es: en qué medida las nuevas generaciones filosóficas son herederas de estos prejuicios, si los jóvenes investigadores que hoy emprenden su carrera son deudores del patrón intelectual transmitido o existe acaso algún tipo de ruptura o quiebra generacional, también en la filosofía, como las que venimos advirtiendo en otros ámbitos sociales y culturales en tiempos recientes[14].

Aunque carecemos de suficientes elementos de juicio y de la perspectiva histórica que las dos obras referenciadas han tenido respecto a la filosofía española del XX, y tendríamos que al menos esperar a que se complete la sustitución en las cátedras de la generación —llamada— *transicional* para trazar un perfil sociológico de la filosofía española emergente o para hablar de nuevos patrones intelectuales; sí es posible advertir ya ciertos movimientos en la investigación filosófica del nuevo siglo, algunos cambios en los temas e intereses de las tesis y presentaciones en congresos, varianzas en los modos y métodos de construir un discurso filosófico y —sobre todo— en el lugar asignado a la propia tarea del filósofo y el modelo de intervención social. Es posible percibir, por un lado —sólo apuntaré un par de hipótesis—, una apertura a la transversalidad o pluralidad disciplinaria; al abordar la temática de estudio desde una disposición de diálogo con diferentes saberes (científico sociales, históricos, literarios, políticos, artísticos,...), algo que chocaría con el saber de tipo especializado que preconizaba el modelo heredado de nuestros predecesores. Así se pondría de manifiesto, por ejemplo, en los congresos filosóficos, sobre todo jóvenes, donde es fácil encontrar investigadores procedentes de otras disciplinas, pero también en la presencia de filósofos en foros y grupos de investigación heterogéneos. Estará por tanto siendo en cierta medida impugnada aquella concepción técnica y autorreferenciada de la investigación filosófica, de investigadores recluidos en un lenguaje y unas categorías específicas, que si bien ha podido generar autoridad e incluso halo de erudición entre nuestros filósofos, ha ido desde luego en detrimento de su capacidad de influencia o de intervenir en la realidad. De otro lado, se puede observar también —segunda hipótesis— en las nuevas generaciones filosóficas una voluntad creciente por problematizar la historia en curso y polemizar con los valores del presente. Alejados de aquella manera de entender la intervención pública, de la que han hecho gala algunos de nuestros representantes públicos más significados, ejerciendo de asesores o

[13] *Cfr*. RIDAO, José María (2009): «Ortega y Azaña. Dos visiones de la República» en *La República y la cultura: paz, guerra y exilio,* Istmo, Madrid; y RIDAO, José María (en prensa: 17/08/2011): «El álgebra cargada por el diablo», *El País*.

[14] Cfr. MARTÍNEZ, Guillem (coord.) (2012): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española,* Debolsillo, Barcelona. LABRADOR, Germán (2008): *Poéticas e imaginarios de la transición española: campo, discursos, fracturas* (Tesis), Universidad de Salamanca, Salamanca. FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2013): «Política literal y política literaria: sobre ficciones políticas y 15-M», *Mediterráneo económico, 23*. FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (2012): «El 15-M y la crisis de la cultura consensual en España», *Periférica, 13*. MARTÍN, Leónidas & FERNÁNDEZ-SAVATER, Amador (04/06/2014): «Del underground a las plazas: revolución cultural, ayer y hoy», *Jornadas Ajoblanquistas*, https://vimeo.com/107222923

consejeros en instituciones públicas y filósofos de guardia en los medios, lo que se percibe en las nuevas generaciones filosóficas es una vocación explícita de intervención crítica y de denuncia, tanto hacia su comunidad académica como hacia la sociedad en su conjunto y el tiempo que les ha tocado vivir. Así se desprende —hemos visto un ejemplo al principio en los títulos de las ponencias al *Congreso de jóvenes filósofos*— de los propios temas de estudio escogidos por los investigadores, que ya sean referidos a problemas o tópicos del debate filosófico o al estudio de autores concretos, suelen contener alusiones más o menos explícitas a la actualidad; a la recepción actual de una tesis o una obra, a la oportunidad de una polémica, al sentido actual de un concepto.

La filosofía española contemporánea estaría hoy recuperando esa preocupación por el presente y por la historia, que ha caracterizado a la *tradición crítica*, en el sentido indicado por Foucault —en la cita inicial—; esto es, la misma preocupación que habría llevado a Nietzsche a interesarse por la genealogía o a Kant a preguntarse por los acontecimientos fundacionales que han dado lugar a nuestro mundo. Una clase de preocupaciones que han sido supeditadas por nuestra herencia filosófica inmediata, más acuciada por las urgencias de homologar la filosofía española a los cánones metodológicos occidentales, que seducida por la pregunta por el nosotros, por pensar nuestra circunstancia —que diría Ortega—, o por reconocernos en un devenir, por el cuidado de sí —por decirlo con Foucault—. Ahora bien, este interés sobrevenido de las nuevas generaciones por la tradición crítica e historicista, no tendría demasiado que ver —me temo— con una recepción tardía de Foucault, de Nietzsche, de ciertos libros de Kant, ni siquiera del gran legado de Ortega, que nunca han dejado de sernos del todo ajenos, ni reciben hoy mayor atención que en décadas precedentes. La ruptura generacional que hoy experimentaría la filosofía española, si es que se confirma, tendría más que ver —sospecho— con una crisis cultural de amplio espectro, una ruptura con cierto mundo de valores y cierta narrativa, que atraviesa diferentes disciplinas académicas y trasciende los límites de las aulas. De manera que su comprensión va a requerir de nosotros una mirada más amplia de la que propone la sociología de la ciencia o la filosofía, una apertura a ese contexto social que ha recobrado protagonismo como objeto de reflexión filosófica.

La advertencia sobre los límites históricos de nuestra modernización o transición filosófica, apuntada brillantemente por F. Vázquez y Moreno Pestaña, es paralela a procesos críticos similares acaecidos en el ámbito de la politología, la historiografía, la crítica literaria...[15]

[15] No sólo los politólogos de la Complutense, hoy por todos conocidos, sino historiadores como Sánchez LEÓN (en prensa 02/04/2016): «Los intelectuales del 78 tienen un cartel», *CTXT*; o SIRERA, Carles (en prensa 10/07/2016): «La dejadez intelectual», *Conmunia*; críticos literarios como BECERRA, David (2015): *La guerra civil como moda literaria*, Clave intelectual, Madrid); o LABRADOR, Germán (2014): «¿Lo llamaban democracia? La crítica estética de la política española y el imaginario de la historia en el 15-M», *Kamchatka*, nº 4; periodistas como MARTÍNEZ, Guillem (2012): *CT o la cultura de la transición: Crítica a 35 años de cultura española,* Debolsillo, Barcelona)... han planteado desde sus respectivos ámbitos de competencia un envite hacia la cultura heredada.

acontecimientos que no pueden ser comprendidos satisfactoriamente por separado, sino más bien como manifestaciones particulares de una crisis cultural o conflicto intelectual, que protagonizan hoy las generaciones emergentes respecto a las que han hecho la transición democrática en el ámbito de la cultura o en diferentes secciones académicas[16]. En este sentido, cabe apuntar que es la incapacidad de estas disciplinas para explicar los cambios sociales, sus limitaciones para asumir las demandas sociales en boga, lo que va a conducir a su desautorización y a que se propague una sensación de agotamiento de las categorías heredadas. Frente a la sublimación categorial de la que ha hecho bandera la vieja cultura, esa esencialización de los ciertos patrones metodológicos y la férrea separación entre disciplinas y marcos discursivos, estamos asistiendo a una recuperación de cierta conciencia histórica, del valor eventual de dichas categorías, que nos va a permitir reapropiarnos de ellas, devolverles cierto estatus de ambigüedad por el que puedan ser discutidas nuevamente. La reivindicación que realizara Ortega de la historicidad de los conceptos, obedece precisamente a un similar espíritu regeneracionista, que alumbró los principios del s. XX, como alumbra hoy los del XXI. Se trataba entonces de arrebatarle dichos conceptos a los sectores más retardarios, como la Iglesia o los juristas, proclives a la eternización de las categorías, algo que sólo puede ir en favor de la gobernabilidad —pensaba Ortega— pero que va en detrimento del pensamiento[17].

Ahora bien, de los peligros de la mistificación del discurso no estará a salvo tampoco la inteligencia emergente, incluyendo la filosófica. Una tentación permanente de las nuevas generaciones intelectuales es la presunción de no tener ni necesitar maestros, la negación de todo valor al pasado; algo que por cierto comparten con quienes fueron sus predecesores, que también proclamaron la ruptura radical con la filosofía precedente, sin reconocer raíces algunas, tampoco en la cultura republicana[18]. El adanismo de quienes entonces presumían estar homologando el pensamiento español con los parámetros de universalidad occidentales, es hoy el de unos jóvenes en red que pretenden prescindir del pasado en virtud de una conciencia universal, que proporcionaría la comunicación simultánea. La sustracción de la historia o la tradición del debate intelectual produce siempre un efecto ilusorio, ficticio, del que quedará uno desengañado tan pronto los nuevos valores o categorías caigan en desgracia y comiencen a dar síntomas de envejecimiento. La historia trae siempre consigo un valioso bagaje semántico, un enorme

16 ARTIME OMIL, Manuel (2016): *España. En busca de un relato*, Dykinson, Madrid.

17 «La Iglesia como cualquier aparato estatal, no ayuda a pensar, sino a producir términos que permitan gobernar y prefiere los administradores que los genios». MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía… op. cit.*, p. 156. «La Iglesia es el demonio; no dudo en decirlo. ¿Quieres una prueba? Mira a España: ahí tienes cómo acaba un pueblo entregado a la Iglesia». ORTEGA Y GASSET, José (1991): *Cartas de un joven español*, El Arquero, Madrid, p. 553. «Si hablo siempre con tanto enojo del catolicismo es porque representa para mí, en primer lugar, la absoluta contradicción de cuanto yo llamo cultura, humanidad, virtud y en segundo, porque él y acaso nada más ha sido el esquilmador de nuestra raza. […] Ya ves si mi odio al catolicismo está justificado». *Ib.*, pp. 566-567.

18 *Vid.* GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2004): «¿Eran de barro de nuestros maestros?». *Isegoría, 31.* GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2013): «La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)». *Circunstancia, 30.*

potencial de recuperación del sentido perdido y que en seguida podemos echar en falta. El diálogo intergeneracional nos emplazará a identificar continuidades y discontinuidades respecto a debates y razones del pasado, en virtud de los cuales podemos empezar a asumir los condicionantes históricos y límites epistémicos en que estamos inmersos. Esto formaría parte del gran legado que nos ha dejado la filosofía de Ortega, quien construye su pensamiento en diálogo con Dilthey del mismo modo que polemiza con Unamuno, con Kant como con Cervantes, con Leibniz como con Pablo Iglesias, en el esfuerzo por desentrañar de manera más completa su mundo y su tiempo, algo que lejos de menoscabar el valor de su obra, dará lugar a las mayores cotas de originalidad que ha conocido la filosofía española.

Bibliografía:

- ABELLÁN, José Luis (1996): *Historia del pensamiento español*, Espasa-Calpe, Madrid
- ARTIME OMIL, Manuel (2016): *España. En busca de un relato*, Dykinson, Madrid
- ARTIME OMIL, Manuel (en imprenta): «Foucault et nous. Breve historia (contra)cultural de la España contemporánea» en *El cuidado de sí. Cuerpo, alma, mente y mundo*, Dykinson, Madrid
- DÍAZ ÁLVAREZ, Jesús (2014): «Las dos muertes de Ortega, a propósito de la norma de la filosofía». *Revista de Estudios Orteguianos, 28*
- FOUCAULT, Michel (2006): *Sobre la Ilustración*, Tecnos, Madrid
- FOUCAULT, Michel (1988): *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Pre-Textos, Valencia
- FOUCAULT, Michel (2005): *Arqueología del saber*, Siglo XXI, Mexico
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2004): «¿Eran de barro de nuestros maestros?». *Isegoría,* nº 31
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2012): «Los intelectuales y la transición española». *Letra internacional*, nº 114-115
- GARCÍA SANTESMASES, Antonio (2013): «La transición filosófica. (Reflexiones político-intelectuales)». *Circunstancia*, nº 30
- MARICHAL, Juan Augusto (1990): *El intelectual y la política en España. 1898-1936. Unamuno, Ortega, Azaña, Negrín: cuatro conferencias*, Residencia de Estudiantes, Madrid
- MORÁN, Gregorio (1998): *El maestro en el erial: Ortega y Gasset y la cultura del franquismo*, Tusquets, Barcelona

- MORENO PESTAÑA, José Luis (2011): *Foucault y la política*. Tierradenadie, Madrid
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2013): *La norma de la filosofía. La configuración del patrón filosófico español tras la Guerra Civil*, Biblioteca Nueva, Madrid
- MORENO PESTAÑA, José Luis (2014): «Ortega el pasado y el presente en la escolástica universitaria». *Isegoría*, nº 52
- NOVELLA SUÁREZ, J. (2002): «Azaña, Ortega y Besteiro: el designio de la II República». *Sistema, Revista de Ciencias Sociales,* nª 170, pp. 5-14
- ORTEGA Y GASSET, José (1964): *La rebelión de las masas*, Austral, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (1969): *Obras Completas Vol. X, escritos Políticos I (1908-1921) y Vol. XI, escritos políticos II (1921-1933)*, Revista de Occidente, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (1973): *Vieja y nueva política*, Revista de Occidente, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (1977): *España invertebrada*, Austral, Madrid
- ORTEGA Y GASSET, José (2004): *Obras Completas Vol. I y II*, Taurus, Madrid
- VÁZQUEZ, Francisco (1997): «Foucault y la historia social». *Historia Social*, nº 29
- VÁZQUEZ, Francisco (2009): *La filosofía española: herederos y pretendientes. Una lectura sociológica (1963-1990)*, Abada, Madrid
- VÁZQUEZ, Francisco (2010): «Herederos y Pretendientes». *El viejo topo*, nº 265
- VÁZQUEZ, Francisco (2014): «El nietzscheanismo de izquierdas en el campo filosófico español (1969-1982)». *Historia Social*, nº 79
- VÁZQUEZ, Francisco (2015): «Adversus académicos: las ciencias sociales y el nacimiento del neonietzscheanismo español (1968-1974)». *Isegoría*, nº 52
- ZAMBRANO, María (1986): *Los intelectuales en el drama de España y escritos de la guerra civil*, Trotta, Madrid

Este texto es resultado de la redacción y reelaboración de un trabajo preparado para la ponencia titulada ***El retorno al presente: recuperación de la mirada histórica en la filosofía española****, presentada el 13/05/2016 en el* ***LIII Congreso de Filosofía Joven: Lógicas del Presente****, celebrado en Salamanca.*

ISSN: 2255-5897

LA RELACIÓN SEXO-GÉNERO Y LA MATERIALIDAD DEL SEXO DE LOS TECNOCUERPOS

Sex-gender relationship and the materiality of sex of technobodies

MAITE ARRAIZA ZABALEGI

(Universidad del País Vasco - UPV/EHU / maite.arraiza@ehu.eus)

Fecha de recepción: 15 de septiembre de 2016

Fecha de aceptación: 27 de octubre de 2016

Resumen

Sexo y género llevan tiempo problematizándose desde diferentes perspectivas feministas. No son lo mismo, pero están íntima e indisociablemente unidos. Partiendo de la pregunta *¿qué es y cómo se constituye la materialidad del sexo?*, en este artículo se hará un repaso por diferentes planteamientos que afirman la determinación del sexo por parte del género y que abogan por deconstruir y reconfigurar ambos conceptos y su relación. Concluirá con una propuesta sobre la relación sexo/género y sobre la construcción de la materialidad del sexo (indisociable de otras diferencias como la sexualidad, la raza, la capacitación, etc.) de los tecnocuerpos, que aboga también por subvertir la coherencia entre sexo, género y sexualidad, y por reconfigurar estos conceptos y su relación.

Palabras clave:

Relación sexo-género, materialidad del sexo, tecnocuerpo, co-constitución, intersexualidad

Abstract

Sex and gender have long been problematized from different feminist perspectives. They are not the same, but intimately and inseparably linked. Starting with the question *what is it and how is constituted materiality of sex?*, a review of different approaches will be made in this article, approaches that affirm sex determination by gender and that advocate for deconstruction and reconfiguration of both concepts and their relationship. The article will conclude with a proposal about sex/gender relationship and the construction of the materiality of sex (inseparable from other differences as sexuality, race, ability/disability, etc.) of technobodies, which also advocates for subverting the coherence

between sex, gender and sexuality, and for reconfiguring these concepts and their relationship.

Key words:

Sex-gender relationship, sex materiality, technobody, co-constitution, intersexuality

1. Introducción

La *naturaleza* del sexo y del género y la relación entre ambos es una de las problemáticas centrales de la filosofía feminista contemporánea. El debate sigue abierto, debido a la problematicidad intrínseca de ambos conceptos. En la literatura de las últimas tres décadas, esta problemática ha sido ligada a la cuestión de la tecnología, desde la metáfora de la cyborg de Haraway, hasta la utilización del concepto *tecnocuerpo* por autoras como Braidotti y Preciado[1]. En este artículo, consideramos indispensable enfocar dicha problemática desde la óptica de los tecnocuerpos.

Nuestro objetivo consiste en cuestionar y disputar el carácter natural del sexo, y mostrar que tanto el sexo como el género son construcciones culturales, que aparecen como efecto de relaciones orgánico-material-tecnológico-discursivas. Esto implica, como hemos señalado previamente, que además de las dimensiones discursiva y material, el problema de la relación sexo/género debe ser abordado también en su dimensión tecnológica, lo que nos llevará a situarlo en el contexto de los tecnocuerpos. Pretenderemos mostrar que no existe una distinción rígida entre el sexo-naturaleza y el género-cultura, como afirma la concepción moderna, sino una relación de co-constitución. Todo ello, con el fin de subvertir la coherencia entre sexo, género y sexualidad, y afirmar la multiplicidad de posibilidades para las materializaciones y configuraciones de sexo/ género y demás diferencias.

Para avanzar en el objetivo propuesto, en la primera sección, realizaremos una genealogía del concepto *género*, situando su aparición en la década de los 50 ligado a la gestión médica de la intersexualidad, aparición que trajo consigo la distinción entre los conceptos *sexo* y *género*. Analizaremos, de igual modo, la evolución de este joven concepto y de la distinción mencionada, así como la apropiación por parte del feminismo de los 70-80 de los mismos.

En la segunda sección, revisitaremos diferentes planteamientos que afirman el carácter de construcción tanto del género como, principalmente, del sexo. Examinaremos la teoría de

[1] *Vid*. BRAIDOTTI, Rosi (2004): *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómade,* Fischer Pfeiffer, A. (ed.), Gedisa, Barcelona, donde liga la cuestión de la distinción entre sexo y género (p. 132), a la de los tecnocuerpos (p. 153). Preciado, como veremos en este artículo, utiliza el término en PRECIADO, Paul B. (2008): *Testo Yonki,* Espasa, Madrid, pp. 39-40. En esta misma obra habla de la distinción entre sexo y género (p. 82) y del tecnogénero (pp. 81-86). Sin ser abordado desde la problemática sexo/género, el término *tecnogénero* lo encontramos también en HAWTHORNE, S., (2001): «Wild bodies/Technobodies». *Women's Studies Quarterly,* Vol. 29, nº 3/4; pp. 54-70. Disponible en web http://www.jstor.org/stable/40003742; o BRAIDOTTI, Rosi (2005): *Metamorfosis. Hacia una teoría materialista del devenir,* Akal, Madrid.

Laqueur, que sitúa la invención del sexo como entidad biológica en los ss. XVIII-XIX, inaugurando así un nuevo paradigma, el de la diferencia sexual inconmensurable, en el que el género-cultura y el sexo-naturaleza quedarán establecidos como ámbitos contrapuestos. Mediante los planteamientos de Butler, mostraremos que el sexo es una categoría que contiene ya género, poniendo en entredicho la rígida distinción entre sexo y género.

En la sección cuarta, analizaremos los procesos performativos mediante los cuales las diferencias sexo/genéricas se materializan. Siguiendo a Fausto-Sterling, revisaremos las implicaciones de aplicar el enfoque DST (*Developmental Systems Theory)* a la performatividad butleriana, para dar cuenta de la mutua construcción de naturaleza/cultura y sexo/género.

En el apartado quinto, con la ayuda de los planteamientos de Haraway y M´charek, analizaremos cómo las diferencias de sexo, género, raza, clase, etc. están entrelazadas y son efectos de prácticas relacionales, y cómo las diferencias humano-tecno-animales son efectos de una co-constitución entre naturaleza-cultura-tecnología. Mediante la figura de la cyborg, defenderemos la dimensión tecnológica como ineludible en el análisis de los cuerpos sexuados y genéricos.

Finalmente, en la sexta sección, abordaremos el concepto de *tecnocuerpo* y la dimensión tecnológica tanto del sexo como del género, ampliando así la performatividad butleriana hacia lo tecnológico, y es ahí donde situaremos la relación de co-constitución entre sexo/género.

2. Genealogía del concepto género *y la distinción entre sexo y género*

Antes de la invención del concepto *género*, los doctores decidían el "sexo verdadero" de una persona evaluando sus gónadas y, posteriormente, cada vez más, los niveles hormonales[2]. Este período es lo que Dreger[3] denominó la *Edad de las Gónadas*, que comenzaría con el sistema de clasificación para hermafroditismos de Theodor Albrecht Edwin Klebs[4], generalizado en Francia y Gran Bretaña a partir de 1890[5], y duraría hasta la década de 1930-40[6]. A finales del siglo XIX,

2 *Cfr*. REIS, Elizabeth (2009): *Bodies in doubt: An American History of Intersex*, John Hopkins University Press, Baltimore, p. 116.

3 *Vid*. DREGER, Alice D. (1988): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts – London.

4 *Vid*. KLEBS, Theodor Albrecht Edwin (1868): *Handbuch der Pathologischen Anatomie*, August Hirschwald, Berlin. Disponible en web https://archive.org/details/b28056863

5 Principalmente, mediante las publicaciones de Samuel Pozzi y Franz Neugebaur de finales de 1870 y principios de 1880 y, sobre todo, mediante el artículo de BLACKER, G.F. & LAWRENCE, T.W.P. (1896): «A Case of True Unilateral Hermaphroditism with Ovotestis Occurring in Man, with a Summary and Criticism of the Recorded Hermaphroditism». *Transactions of the Obstetrical Society of London*, Vol. 37, pp. 265-317. A partir de ahora, no sólo será necesaria la evidencia de tejido testicular y ovárico en un mismo cuerpo, sino que ésta tendrá que ser comprobada mediante análisis microscópico.

6 Aunque Fausto-Sterling sostiene que es el sistema de Saint-Hilaire el que, al dividir el cuerpo en seis partes y subdividir a los hermafroditas en varios tipos, puso los cimientos para su posterior clasificación en *verdaderos* y *falsos*. FAUSTO-STERLING, Anne (2000): *Sexing the body. Gender politics and the construction of sex*, Basic Books, New York, p. 37. GEOFFROY SAINT-HILAIRE, Isidore (1836): *Histoire*

l*s considerad*s como hermafroditas verdader*s, es decir, l*s que tenían tejido tanto ovárico como testicular empiezan a desaparecer, porque era prácticamente imposible para ningún cuerpo satisfacer los nuevos criterios médicos y científicos establecidos para tal condición[7]. En opinión de Fausto-Sterling[8], había intereses políticos para que así fuera: eran necesarios dos y sólo dos sexos. A partir de 1930-40, comienza lo que esta autora denomina la *Edad de la Conversión*, en la que la intersexualidad será suprimida quirúrgica y hormonalmente[9].

De ahora en adelante, en los cuerpos intersexuales, el único sexo posible, el sexo verdadero, no será determinado tanto por elementos fisiológicos, sino por elementos psicológicos y socio-culturales, mediante un nuevo concepto y realidad psicológico-social: el género o el rol de género (*gender role*). En poco más de medio siglo, pasamos de una concepción del sexo empirista y biologicista (que no por eso deja de tener carácter de construcción), a una concepción sexo/genérica más constructivista; de la afirmación de que el sexo verdadero es el gonadal, al género como sexo psicológico y a plasticidad del sexo/género. Es importante señalar el carácter de construcción del sexo, tanto en la concepción previa, basada principalmente en aspectos fisiológicos y biológicos, como en ésta, en la que lo más importante para determinar el rol y la orientación de género de un/a individu* era el sexo de asignación o de crianza.

Así lo expresan Money y l*s Hampsons en el artículo *Imprinting and the establishment of gender role*, en el que recogen las conclusiones extraídas de cinco artículos anteriores suyos[10], en los que analizaron el *sexo psicológico* de 105 intersexuales de diagnósticos y edades variadas:

> *el sexo de asignación y crianza es un pronosticador consistentemente y notablemente más fiable del rol y la orientación de género de un hermafrodita que el sexo*

générale et particuliêre des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux ou Traité de tératologie, Vol. 2, J. B. Baillière, Libraire de la Académie Royale de Médecine, Paris. Disponible en web http://gallica.bnf.fr/. *Vid*. también DREGER, Alice D. (1988)… *op. cit.,* pp. 140-142. Sostiene también que la división de los hermafroditas de James Young Simpson en *espurios* y *auténticos* presagiaba ya el advenimiento de la *Edad de las Gónadas*. *Vid*. SIMPSON, James Young (1871): *The Works of Sir James Young Simpson, Bart., Vol. II. Anaesthesia, Hospitalism, Hermaphroditism and a Proposal to Stamp Out Small-Pox and Other Contagious Diseases*, Adam and Charles Black, Edimburgh, pp. 407-540. Disponible en web https://archive.org.

7 A pesar de que en la Edad de las Gónadas el criterio gonadal era teóricamente la única regla, en la práctica, como señala Dreger, en referencia al contexto francés y británico, muchas otras variantes eran tenidas en cuenta a la hora de asignar el sexo en l*s hermafroditas. DREGER, Alice D. (1988)… *op. cit.,* p. 159. Las hormonas fueron también promovidas en el contexto estadounidense en la década de 1930, sin abandonar por eso las gónadas. REIS, Elizabeth (2009)… o*p. cit.,* Cita 11, p. 189.

8 *Vid*. FAUSTO-STERLING, Anne (2000)… o*p. cit.*, pp. 39-40.

9 *Cfr*. *Ib*., p. 40.

10 *Vid*. MONEY, John (1955): «Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychological findings». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 96, pp. 253-264. HAMPSON, J.G. (1955): «Hermaphroditic genital appearance rearing and eroticism in hyperadrenocorticism». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 96, pp. 265-273. MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1955): «An examination of some basic sexual concepts: The evidence of human hermaphroditism». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 97, pp. 301-319. HAMPSON, J.L.; HAMPSON, J.G. & MONEY, J. (1955): «The syndrome of gonadal agenesis (ovarian agenesis) and male chromosomal pattern in girls and women: Psychological studies». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 97, pp. 207-226. MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1956): «Sexual incongruities and psychopathology: The evidence of human hermaphrodites». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 98, pp. 43-57.

cromosómico, el sexo gonadal, y el sexo hormonal, la morfología reproductiva interna accesoria o la ambigua morfología de los genitales externos.[11]

A la hora de establecer el sexo de asignación o crianza, cuestión nuclear en la determinación del género, lo más importante son los genitales: «debe ponerse gran énfasis en la morfología de los genitales externos y en la facilidad con la que estos órganos pueden ser quirúrgicamente reconstruidos»[12]. El género, por lo tanto, era una cuestión de morfología genital y de crianza. Una cuestión de socialización y modificación tecnológica, operaciones quirúrgicas y hormonación, construible y construido[13].

Por lo tanto, por un lado, el origen del concepto *género* se revela ligado a la gestión médica de la intersexualidad. Más aún, como afirma Hausman[14], también lo está la distinción semántica entre *sexo* natural y *género* social. Y, por otro, queda claro en el presente artículo que el concepto *género* fue originariamente concebido con el significado de *sexo psicológico*: «es adecuada una doctrina de los orígenes del rol y la orientación de género – del sexo psicológico»[15]. *Género* designaría al sexo psicológico, mientras que *sexo* se referiría al sexo anatómico, cromosómico u hormonal.

El concepto *género* siguió desarrollándose durante la década de los 60, de la mano, entre otr*s, del psicoanalista Robert Stoller, quien acuñó el concepto de *identidad de género*. Encontramos este término por primera vez en *A Contribution to the Study of Gender Identity*, publicado en 1964, que recoge su trabajo en el XXIII Congreso Psicoanalítico Internacional de Estocolmo de 1963: «La *identidad de género* es la sensación de saber a qué sexo pertenece uno, esto es, la conciencia de *soy hombre* o *soy mujer*»[16].

---

11 MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1957): «Imprinting and the Establishment of Gender Role». *American Medical Association Archives of Neurology and Psychiatry*, vol. 77, pp. 293-295, cita p. 293. Trad. propia: «the sex of assignment and rearing is consistently and conspicuously a more reliable prognosticator of a hermaphrodites's gender rol and orientation than is the chromosomal sex, the gonadal sex, and the hormonal sex, the accesory internal reproductive morphology or the ambiguous morphology of the external genitalia».

12 *Ib*., p. 294. Trad. propia: «a great deal of emphasis should be placed on the morphology of the external genitals and the ease with which these organs can be surgically reconstructed».

13 Hausman puntualiza que, a pesar de que puede leerse a Money y a l*s Hampsons como constructivistas más que como esencialistas, en lo que al rol de género y al sexo psicológico respecta, establecieron un nuevo esencialismo que fijó el rol y la orientación de género en un marco heterosexual. En este sentido, analiza cómo la gestión de los sujetos intersexuales basada en la morfología genital y el rol y la orientación de género, tenía como objetivo mantener el mantenimiento de la heterosexualidad entre los sujetos intersexuales. *Vid*. HAUSMAN, Bernice L. (1995): *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*, Duke University Press, Durham, North Carolina – London, pp. 97-98.

14 *Vid*. *Ib.,* p. 99.

15 MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1957)… *op. cit.*, p. 294. Trad. propia, cursiva mía: «a (…) doctrine of the origins of gender role and orientation –of psychological sex- is adequate».

16 STOLLER, Robert J. (1964): «A Contribution to the Study of Gender Identity». *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 45, pp. 220-226, cita p. 220. Trad. propia: «*Gender identity* is the sense of knowing to which sex one belongs, that is, the awareness 'I am a male' or 'I am a female'». Para Stoller, a pesar de considerarlos sinónimos, la *identidad de género* hace referencia más al sentir que un* tiene, mientras que el *rol de género* lo hace al comportamiento que se desarrolla en sociedad, en relación

Stoller ahonda en la distinción entre sexo y género inaugurada ya por Money y la establece de forma clara y rotunda. Así, en *Sex and Gender* define al sexo como:

> *Prefiero restringir el término sexo a una connotación biológica. Así, con pocas excepciones, hay dos sexos, hombre (*male*) y mujer (*female*). Para determinar el sexo, uno debe analizar las siguientes condiciones físicas: cromosomas, genitales externos, genitales internos, […] gónadas, estados hormonales y características secundarias.*[17]

En referencia al género, lo describe como:

> *un término que tiene connotaciones psicológicas y culturales más que biológicas. […] los términos correspondientes para género son* masculino *y* femenino*; estos últimos pueden ser bastante independientes del sexo (biológico). Género es la cantidad de masculinidad o feminidad que se encuentra en una persona, y […] el hombre normal tiene una preponderancia de masculinidad y la mujer normal de feminidad.*[18]

Cuando el feminismo predominantemente blanco de los setenta-ochenta del siglo pasado hizo suyo el concepto *género*, para utilizarlo como herramienta de denuncia de la opresión de las mujeres, lo despojó de la dimensión técnica con la que originariamente fue concebido. Así, sobre el campo pavimentado por los discursos científico-médicos que establecieron una distinción entre lo biológico y lo cultural, el sexo fue entendido sólo biológicamente, mientras que *género* designó la construcción social y cultural de la diferencia sexual. En ese querer demostrar que las mal llamadas *diferencias de sexo* eran y siguen siendo diferencias de género, varias autoras asumieron la naturalidad del primero. De esta manera lo emplearon, entre otras, Michèle Barrett y Ann Oakley. La primera sostiene:

> *Las diferencias biológicas entre hombre (*male*) y mujer (*female*) son la base sobre la que las identidades concretas de género de masculinidad y feminidad son construidas, y estas identidades son coherentes y reconocibles, a pesar de la existencia de ambigüedad biológica ocasional y la falta de continuidad entre el sexo biológico y el género social. Por ende, las categorías de hombre y mujer [como opuestas a machos*

siempre a l*s demás. *Vid*. STOLLER, Robert J. (1968): *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*, Karnac Books, London, p. 10.

17 *Ib.*, p. 9. Trad. propia: «I prefer to restrict the term *sex* to a biological connotation. Thus, with few exceptions, there are two sexes, male and female. To determine sex, one must assay the following physical conditions: chromosomes, external genitalia, internal genitalia (e. g. uterus, prostate), gonads, hormonal states and secondary sex characteristics».

18 *Ib.*, pp. 9-10. Trad. propia: «a term that has psychological and cultural rather than biological connotations. […] the corresponding terms for gender are “masculine” and “feminine”; these latter may be quite independent of (biological) sex. Gender is the amount of masculinity or femininity found in a person, and […] the normal male has a preponderance of masculinity and the normal female a preponderance of femininity».

> *(*males*) y hembras (*females*)], son socialmente e ideológicamente construidas, más que naturalmente dadas.*[19]

Ann Oakley comienza el sexto capítulo de *Sex, Gender and Society* de la siguiente manera:

> Sexo *es un término biológico.* Género *uno cultural y psicológico […]. Ser hombre o mujer […] es tanto una cuestión de vestir, gestual, ocupacional, de red social y de personalidad, como de tener un aparato genital concreto.*[20]

Según Oakley, todas las sociedades utilizan el *sexo biológico* como criterio de adscripción del género, habiendo una gran variedad de roles de género para dos únicos sexos biológicos. L*s intersexuales son para la autora prueba y ejemplo de la veracidad y realidad de la distinción entre sexo y género, ya que, según ella, a pesar de tener un sexo indeterminado, tienen un género culturalmente definido, como hombre o como mujer.

Oakley expone las definiciones de sexo y género que ofrece Stoller en *Sex and Gender*,[21] así como varios de los puntos principales de sus teorías y de las de Money y l*s Hampsons. La autora quiere mostrar que

> *gran parte de la confusión en el debate sobre los roles de sexo viene del hecho de que tendemos a hablar de* diferencias de sexo *cuando en verdad estamos hablando de diferencias de género.*[22]

El problema reside, a nuestro juicio, en que para ello, utiliza la diferenciación entre sexo y género y, sobre todo, una noción de sexo naturalizada, sobre la que se construye el género: «Puede que las diferencias de sexo sean *naturales*, pero las diferencias de género tienen su origen en la cultura, no en la naturaleza»[23].

Por lo tanto, de nuestro análisis se concluye que la invención del concepto *género* en la década de los 50 de la mano de Money y l*s Hampsons aparece ligada a la gestión médica de la intersexualidad, como también lo está la distinción conceptual entre *sexo* y *género*. Esta distinción, así como la conceptualización del sexo como natural, fue establecida de manera

---

19 BARRETT, Michèle (1980): *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, Verso, New York.

20 OAKLEY, Ann (1985): *Sex, Gender and Society*, Gower/Temple Smith, Aldershot [ed. orig. Ingl. 1972], p. 158.

21 *Vid*. STOLLER, Robert J. (1968): *Sex and Gender… op. cit.,* pp. 9-10. Reproducidas previamente en este artículo.

22 OAKLEY, Ann (1985): *Sex… op. cit.*, p. 189. Trad. propia.

23 *Ibidem*. Resulta bastante confuso, y/o la propia Oakley se contradice, porque, a pesar de aceptar los hechos biológicos como verdades naturales, avanza por el sendero constructivista iniciado por Money y l*s Hampsons. Así, resalta la importancia de la intersexualidad, que actúa de faro en el debate naturaleza/crianza, y en algo que parece una mezcla de las teorías de est*s y las de Stoller, afirma: «Gender identity (feeling oneself to be male or female) is the crucial determinant of gender role (living as a male or female); biological sex can be and often is reconstructed to allow the individual to play his or her gender role without confusion and risk of gender role. Here it is biology that is plastic in the literal sense, and altered to conform with identity: not identity that is shaped by biology». *Ib.*, p. 165.

rotunda por Stoller. Y, posteriormente, por el feminismo de los 70-80 que, si bien con el fin de la liberación de las mujeres, asumió las tesis de l*s mencionados autor*s.

Sin embargo, como veremos, muchos son los planteamientos que, desde entonces, han argumentado en contra de la naturalidad del sexo y afirmado su carácter de construcción determinada por el género, diluyendo la rígida distinción entre sexo y género.

3. Desnaturalización del sexo: la distinción sexo/género en entredicho

Una de las teorías que cuestiona la naturalidad del sexo es la de Thomas Laqueur. Afirma que el sexo fue inventado en el siglo XVIII, basándose en la constatación de que el modelo sexual cambia, y de que las razones de este cambio no son principalmente de índole científica, sino de índole política.

Laqueur postula que desde la Antigüedad hasta el siglo XVIII dominó un modelo unisexo (masculino), del que surgían dos expresiones sociales jerárquicamente diferenciadas: el *hombre*, canon de lo humano[24], y la *mujer*. Las diferencias entre hombre y mujer eran de grado y no de clase, y el sexo femenino era entendido como una versión invertida e imperfecta del sexo masculino. Tal era así que, según Laqueur, los órganos sexuales no se diferenciaban a nivel lingüístico. El ovario, por ejemplo, fue referido por Galeno mediante la palabra *orcheis,* la misma que utilizaba para los testículos masculinos y, por Herófilo, a través de *didymoi* (gemelos), palabra griega habitual también para los testículos[25].

Para Aristóteles, las construcciones de género eran verdades naturales, trascendentales, y tanto los roles de género como las diferencias entre los sexos tenían el sentido, no de oposición, sino de complementariedad[26]:

> *la naturaleza del hombre y de la mujer está* divinamente *predispuesta hacia tal sociedad. Los sexos están divididos, ya que ninguno de ellos tiene capacidades adecuadas para todos los propósitos, pueden incluso en algunos sentidos ser* opuestos *el uno al otro, aunque ambos tienden al mismo fin.*[27]

---

24 *Vid*. LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Eugenio Portela (tr.),Cátedra, Madrid [ed. orig. ingl. 1990], p. 120.

25 *Vid*. VON STADEN, Heinrich (1989): *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 168, 185-186, 234. *Vid*. GALENO (1964-1965): *Opera omnia*, 20 vols., Kühn, C.G. (ed.), reimpr. [(1821-1833): 1ª ed., Leipzig], Georg Olms, Hildesheim.

26 *Cfr. Ib*., p. 62

27 La edición que hemos utilizado para este artículo difiere de la de Laqueur. Mostramos, además, la cita casi completa que Laqueur sintetiza en la p. 62. ARISTÓTELES (1885): *The politics and economics*, Gillies, J. (intr.), Walford, E. (tr.), George Bell & sons, London, pp. 291-292. Disponible en web: https://archive.org. Trad. y cursiva propias: «Thus *divinely* predisposed towards such a society is the nature of both the male and the female. For the *sexes* are at once divided, in that neither of them have powers adequate for all purposes, may in some respects be even *opposite* to each other, though they tend to the same end».

Aristóteles explicaba la dominación de género mediante la superioridad del espíritu sobre la materia. En la generación, el hombre aportaba la causa formal y la mujer la material[28], y la oposición sexual consistía en que el macho genera en otra, mientras que la hembra engendra en sí misma[29]. Los distintos términos que empleaba para denominar las diferencias anatómicas entre hombres y mujeres, como *útero*, *testículos* y *pene*, adquieren sentido y se diferencian, en tanto que son necesarios para desempeñar la función requerida en la generación[30]. Por lo demás, consideraba el cuello del útero y/o la vagina como un pene interno: «ellas [las mujeres] poseen un tubo (*kaulos)* como el pene del varón pero en el interior del cuerpo»[31].

Sin embargo, según Laqueur, en los s. XVIII-XIX tiene lugar un cambio de paradigma: se inventan el sexo como entidad biológica y la diferencia sexual, y pasamos a un modelo bisexual, aunque esto no sucede súbitamente, ni en todos los lugares simultáneamente[32]. A partir de ahora, los dos sexos serán entendidos como polaridad total.

La nueva ciencia fundamenta la jerarquía entre las cosas mediante la naturaleza, y lo biológico se erige como fundamento de lo político, lo económico, lo social y lo moral. La jerarquía entre hombres y mujeres se explicará ahora mediante el sexo, para lo que se inventan dos sexos anatómicamente, fisiológicamente y hormonalmente diferenciados. Como señala Moreau, los órganos reproductores, en especial, el útero de la mujer[33], serán en el emblema de la jerarquía de género, la diferencia sexual nuclear e irreductible:

> *Un examen más en profundidad no tardará en […] demostrar que el hombre y la mujer no difieren de más a menos, sino que la estructura, las funciones de sus órganos generativos son otros; y que toda su constitución tiene su tipo propio, cuyos rasgos*

28 «The chief principles of generation the male (factor) and the female (factor); the male as possesing the principle of movement and of generation, the female as possesing that of matter". ARISTÓTELES (1943): *Generation of Animals*, Peck, A.L. (tr.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, cita p. 11. Disponible en web: https://archive.org.

29 *Vid*. LAQUEUR, Thomas (1994)… *op. cit.*, p. 63.

30 *Vid*. ARISTÓTELES (1943): *Generation… op. cit.*, pp. 13-50. Para una explicación más detallada de los términos exactos que Aristóteles usa en griego y su significado *vid*. LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción… op. cit.*, p. 64.

31 ARISTÓTELES (1887): *History of Animals*, Creswell, M.A.R. (tr.), George Bell & sons, London, pp. 286-287. Disponible en web: https://archive.org. «The path along which it passes is thus formed in women. There is a tube (*kaulos*) enclose in the body like the penis of the male». La inexactitud y falta de claridad del término *kaulos,* que puede referirse al «cuello del útero, el canal endocervical, la vagina, alguna combinación de estos o incluso el clítoris», apoyan la tesis de la inscripción de las conceptualizaciones aristotélicas en el modelo unisexo. LAQUEUR, Thomas (1994)… *op. cit.*, p. 70.

32 Esto no implica la desaparición del modelo unisexual (Laqueur da diversos ejemplos de ello), sino que el bisexual se impuso y se convirtió en el dominante. Como él mismo explicita, «difiero en esto de Foucault, para quien una *episteme* habría desplazado al otro de una vez por todas». *Vid*. *ib.*, pp. 49, 260-261. Hay diferencias de matices en las afirmaciones de Laqueur a lo largo de la obra. En la p. 265. asevera: «los nuevos descubrimientos científicos no hicieron abandonar el viejo modelo y adoptar el nuevo. El modelo de un sexo, insisto de nuevo en ello, no murió». Sin embargo, en la p. 48. afirma «la ruptura del modelo de un sexo y el establecimiento de los dos sexos».

33 *Cfr. ib.,* p. 67.

*distintivos, nos ofrecen una larga cadena de efectos físicos y morales, que se unen […], a […] los órganos especialmente encargados de la reproducción (*generation*).*[34]

Surge así una nomenclatura nueva para partes del cuerpo previamente sin nombre o inexistentes. *Testículos* se desagrega en 'testículos', para los órganos masculinos, y 'ovarios' para los femeninos. Por ejemplo, en el artículo *Hermaphroditism, or Hermaphrodism*, de 1836-39[35], aparecen claramente diferenciados *clítoris*, *útero*, *escroto*, *ovario*, *pene*, *testículos*, entre otros. Por lo tanto, parece ser que no solamente está el origen del concepto *género* relacionado con la intersexualidad, sino que el lenguaje de la diferencia sexual tiene también alguna de sus raíces en lo que históricamente se ha llamado *hermafroditismo*.

Sin embargo, según Laqueur[36], ningún descubrimiento provocó el nacimiento del dimorfismo sexual, porque el sexo no puede comprobarse empíricamente. Porque el cuerpo no se presta a ser interpretado automáticamente, sino que cómo se interpreta y construye depende del momento histórico y del contexto social. Así, la principal razón de la invención de la diferencia sexual, nos dice Laqueur[37], fue fundamentalmente política. En los ss. XVIII-XIX hubo grandes luchas por el poder, entre hombres, entre hombres y mujeres y entre feministas y antifeministas. Cuando las razones esgrimidas hasta entonces para justificar la subordinación de las mujeres dejaron de ser creíbles, la lucha se trasladó a la naturaleza, a lo biológico: se inventaron los dos sexos como fundamento para el género.

Por tanto, si como muestra Laqueur, el sexo, tal como lo conocemos hoy, se inventó en un momento dado, no siendo previamente un elemento necesario de la concepción de género y, siendo un producto cultural como lo es el género, ¿podemos afirmar que género y sexo son lo mismo? Si no lo son, ¿qué es uno y qué el otro? ¿En qué se diferencia una construcción social de la otra?

Butler también se pregunta por la *naturaleza* del sexo, lo que le lleva a plantear la relación de éste con el género. La genealogía del sexo apunta directamente al género. Así, responde: «quizás esta construcción denominada *sexo* esté culturalmente tan construida como el

---

34 MOREAU, Jacques L. (1803): *Histoire naturelle de la femme*, *Vol II*, Paris, p. 69. Disponible en web http://gallica.bnf.fr/. Trad. propia: «Un examen plus approfondi ne tardera point à […] démontrer que l'homme et la femme ne different pas du plus au moins, mais que la structure, les fonctions de leurs organes générateurs son autres; et que toute leur constitution a son type prope, dont les traits distinctifs nous offrent une longue chaine d'effets physiques et moraux, qui se lient […] à les organes spécialement chargés de la géneration».

35 SIMPSON, James Young (1836-39): «Hermaphroditism, or Hermaphrodism» en TODD BENTLEY, R. (ed.): *The Cyclopaedia of Anatomy and Physiology, Vol. 2*, Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, London pp. 684-738. Disponible en web https://archive.org. Se menciona el tamaño del clítoris en repetidas ocasiones: «*Abnormal development or magnitude of the clitoris», «*excessive size of the clítoris», «When the female clitoris is increased greatly in size», etc. *Ib.,* pp. 686-687.

36 *Vid*. LAQUEUR, Thomas (1994)*… op. cit.*., p. 265.

37 *Cfr. ib*., pp. 262-263.

género, con el resultado de que la distinción entre sexo y género no existe como tal»[38]. Por lo tanto, el sexo es una categoría que en sí misma contiene género. Butler denuncia la inversión mediante la que se nos presenta el sexo como natural, como la base biológica sobre la que se construye y sostiene el género:

> *el género es también el medio discursivo/cultural a través del cual la* naturaleza sexuada *o* un sexo natural *se forma y establece como prediscursivo, anterior a la cultura, una superficie […]* sobre la cual *actúa la cultura.*[39]

La tesis que queremos defender aquí es que sexo y género están inseparablemente unidos. No son lo mismo pero no pueden disociarse. No pueden diferenciarse ontológicamente, pues ambos son construcciones culturales, pero sí pueden distinguirse a nivel analítico, donde se evidencia, por un lado, la previa creación del género y la posterior invención del sexo como natural para legitimar a éste. Y, por otro, que la distinción sexo/género obedece al pensamiento dicotómico occidental. Es en este nivel analítico que podemos diferenciarlas: 1) en el sentido en el que fueron concebidas y su evolución en el tiempo, 2) en tanto que categorías de análisis.

Hay una dimensión material de la que se supone que el sexo da cuenta, según su significado inicial, pero no es el sexo, sino el género, el que significa esa materialidad, por otro lado inaprehensible para nosotras, sino es mediada por el discurso. Y, sin embargo, el género no sirve, no llega a dar cuenta de esa materialidad. La indisociabilidad, que no identidad, de los conceptos viene de la necesidad de aprehender la dimensión tanto discursiva como material del cuerpo.

En este artículo, como expondremos más adelante, defendemos la relación de co-constitución entre sexo y género, en la que no pueden disociarse lo material, lo discursivo y lo tecnológico, a no ser que como efectos de relaciones. Es decir, que el sexo y el género, lejos de ser sustancias o atributos, existen en tanto que diferencias que son efectos de prácticas relaciones.

4. La performatividad y la materialidad sexo/genérica

Butler[40] señala que son las normas culturales del género las que prescriben la coherencia, la estabilidad y la verdad de la identidad de género, «producen lo masculino y femenino en oposición y designan la heterosexualidad del deseo»[41]. ¿Cómo consiguen las

[38] BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona [ed. orig. ingl. 1990], p. 55.
[39] *Ib*., pp. 55-56.
[40] *Cfr. Ib*., pp. 71-72.
[41] BURGOS DÍAZ, Elvira (2012): «Judith Butler: políticas performativas» en ARAGÜÉS, J.M. & LÓPEZ DE LIZAGA, J.L. (coords.). (2012): *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, pp. 89-114, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, p. 96.

normas culturales del género producir la identidad de género como natural y prediscursiva? Performativamente, nos dice Butler, pues el género produce aquello que pretende describir, y mediante la sedimentación, ya que conforme se va sedimentando en el tiempo, la cultura tiene efectos ontológicos, naturalizadores. El género es siempre un efecto, pero no de un sujeto previo a la acción, sino de la acción cultural misma[42]. La identidad de género, por tanto, no es descriptiva, sino normativa. Pero el carácter performativo del género implica su inestabilidad y vulnerabilidad, porque necesita de la repetición y nunca llega a concluirse, y por eso puede configurarse de otra manera y debe disputarse.

Butler enlaza la performatividad del género con la materialidad del cuerpo, y en este enlazar surge inevitablemente la categoría de *sexo*. Convenimos con Butler en que el sexo, como el género, es normativo, lo que contribuye a la disolución de la rígida distinción entre sexo y género:

> *las normas reguladoras del* sexo *obran de una manera performativa para constituir la materialidad de los cuerpos y, más específicamente, para materializar el sexo del cuerpo, para materializar la diferencia sexual en aras de consolidar el imperativo heterosexual.*[43]

Así, son también las normas las que materializan el sexo, las que regulan el proceso de materialización y excluyen o hacen al cuerpo inteligible y apto como humano; proceso posible sólo a consecuencia de la repetición continua y obligatoria de las normas. La materialidad, por tanto, es un efecto del poder[44]. No hay materia, cuerpo, sexo previos al discurso[45]. Sin embargo, nos topamos con la dificultad de establecer los límites entre materia y discurso. Para Butler, en la pregunta acerca de la diferencia sexual se manifiesta «la permanente dificultad de establecer dónde empieza y dónde termina lo biológico, lo psíquico, lo discursivo y lo social»[46].

A pesar de la aceptación y uso del marco teórico de la performatividad, tanto ésta como el proceso de materialización recibirán críticas, por no ser capaces de dar cuenta de la materialidad del cuerpo. Estas críticas se producen en dos direcciones: las que subrayan el papel activo de la materia en el proceso de materialización del sexo/género y las que señalan el carácter tecnológico del sexo/género, de las que trataremos más adelante. No es objeto de este artículo profundizar en las críticas realizadas desde los llamados *nuevos materialismos*. Sin embargo, cerraremos brevemente esta cuestión utilizando las palabras de la propia Butler, quien se pregunta: «¿Cómo reformular el cuerpo, sin verlo como un medio o instrumento pasivo que espera

---

42 *Vid*. BUTLER, Judith (2007): *El género… op. cit.,* p. 84.

43 BUTLER, Judith (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del* sexo, Paidós, Buenos Aires [ed. orig. ingl. 1993], p. 18.

44 *Cfr. ibid*em.

45 *Cfr. Ib*., pp. 109-111.

46 BUTLER, Judith (2006): *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona [ed. orig. ingl. 2004], p. 262.

la capacidad vivificadora de una voluntad rotundamente inmaterial?»[47]. Esta actitud y visión guían su obra, si bien es cierto que ella misma reconoce que «no soy muy buena materialista. Cada vez que intento escribir acerca del cuerpo termino escribiendo sobre el lenguaje»[48]. Respecto al segundo grupo de críticas, nos parece pertinente rescatarlas, no como algo que limita o empequeñece el enfoque butleriano, sino, muy al contrario, en tanto que suponen una ampliación del mismo hacia lo tecnológico; lo que resulta ineludible en este artículo, en el que situamos la problemática de la relación sexo/género en el contexto de los tecnocuerpos.

Fausto-Sterling[49] postula que entre lo biológico y lo cultural se da una relación de dependencia mutua. Cuerpo y comportamiento son parte de un complejo sistema de desarrollo interconectado, que va desde lo celular hasta lo social e histórico[50]. Afirma, así, la indivisibilidad de naturaleza/crianza y sexo/género y postula que la relación entre sexo y género es de mutua construcción[51]. Para dar cuenta de esto, propone aplicar el enfoque DST (*Developmental System Theory*) a la performatividad butleriana[52]. El enfoque DST supone cambiar la causalidad de anatomía-función a función-anatomía, es decir, que son las diferentes experiencias y comportamientos las que llevan al desarrollo de diferencias anatómicas. Así, las normas del género son aprendidas e incorporadas mediante mecanismos psicológicos y convertidas en materialidad. Esto es, la materia del cuerpo también funciona performativamente, evolucionando mediante prueba y error, para desarrollar mejor esas funciones que le han sido asignadas por la concepción del género.

Al afirmar que «las capacidades individuales emergen de una red de interacciones mutuas entre el ser biológico y el entorno social»[53], el enfoque DST proporciona, a su vez, una explicación biológica no determinista del desarrollo del comportamiento, que podría ayudar a explicar la emergencia de la identidad de género y la orientación sexual en la temprana infancia y su subsecuente desarrollo durante la vida[54].

47 BUTLER, Judith (2007): *El género… op. cit.,* p. 58.
48 BUTLER, Judith (2006): *Deshacer… op. cit.,* p. 280.
49 *Vid*. FAUSTO-STERLING, Anne (2006): *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona, p. 20.
50 *Cfr. Ib*., pp. 42-46.
51 *Cfr. Ib*., p. 281. FAUSTO-STERLING, Anne (2003): «The problem with sex/gender and nature/nurture», en WILLIAMS, S.J.; BIRKE, L. & BENDELOW, G.A. (eds.). *Debating biology: Sociological reflections on health, medicine and society* (pp. 123-132), New York: Routledge, 2003, p. 125. Trad. propia.
52 *Vid*. *Ib*., pp. 125-126.
53 *Ib*., p. 123. Trad. propia.
54 *Vid*. *Ib*., pp. 126, 131.

5. Materializando el sexo/género y otras diferencias humano-tecno-animales: relaciones

Haraway también afirma que la distinción sexo/género obedece al pensamiento dicotómico occidental. Sin embargo, señala que «el valor de una categoría analítica no queda necesariamente anulado por la conciencia crítica de su especificidad histórica y límites culturales»[55]. A pesar de aseverar la utilidad de esta distinción para el feminismo en un momento histórico concreto, critica al feminismo blanco hegemónico, que oprimía y negaba alteridades y diferencias, basándose en el sujeto identitario, naturalizado y homogéneo de *mujer*, construido, precisamente, sobre la base de esta distinción[56]. Teniendo en cuenta, sobre todo, la producción de las mujeres estadounidenses de color, Haraway afirma que raza, sexo, clase y género están entrelazadas, no pueden analizarse separadamente. «Cada condición de opresión requiere un análisis específico», pero no existe una identidad de raza, clase, sexo y género[57].

De igual modo, Butler postula que la identidad universal *mujer*, aparte de ser opresora y excluyente, ni es necesaria, ni existe (como algo previo a la opresión, y cada situación de opresión es específica):

> *el género […] se entrecruza con modalidades raciales, de clase, étnicas, sexuales y regionales de identidades discursivamente constituidas. Así, es imposible separar el* género *de las intersecciones políticas y culturales en las que constantemente se produce y se mantiene.*[58]

Critica la teoría feminista basada en ella por sus consecuencias colonialistas y heterosexistas. Consecuentemente, a pesar de señalar la imposibilidad de escapar de la política de la representación, reivindica la necesidad de basar la lucha en sujetos cambiantes, móviles, fluidos, múltiples, en una política de alianzas y coaliciones[59].

---

55 HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, p. 221.

56 *Vid*. *Ib*., p. 227.

57 *Cfr*. *Ib*., p. 247.

58 BUTLER, Judith (2007): *El género… op. cit.,* p. 49. Para ver un análisis desde la perspectiva de las mujeres negras, de la evolución histórica y entrelazamiento de las categorías raza, clase y sexo/género en Estados Unidos, desde el nacimiento del movimiento abolicionista hasta la década de 1970, *vid*. DAVIS, A. (2004): *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid [ed. orig. ingl. 1981]. Davis analiza la opresión derivada de estas categorías, también dentro del movimiento sufragista y feminista blanco estadounidense, y de las instituciones dominantes. Relata, asimismo, la historia de los movimientos subversivos surgidos como respuesta. Para una crítica poética desde un punto de vista de mujer negra lesbiana *vid*. LORDE, Audre (2003): *La hermana, la extranjera. Artículos y Conferencias*, Horas y Horas, Madrid [ed. orig. ingl. 1984]. Para una perspectiva crítica de mujeres de color estadounidenses, sobre todo, de habla hispana, pero también asiática y negra, *vid*. MORAGA, Cherríe y CASTILLO, Ana (eds.) (1988): *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Istmo, San Francisco [ed. orig. ingl. 1981].

59 *Vid*. *Ib*., pp. 52-53.

Junto con M'charek[60], en este artículo defendemos la idea de que las diferencias de sexo, género, raza, clase, capacitación, etc. son efectos de prácticas relacionales e interacciones. Las diferencias no siempre se materializan en los cuerpos, sino en las relaciones (la materialidad del cuerpo no es más que una posible configuración). La configuración y materialidad de estas diferencias está, por tanto, en constante devenir, lo que implica múltiples posibilidades para la materialización del sexo y el género, y para la relación entre ambos.

Desdibujando los límites entre human*s, animal*s y máquinas, para materializar una propuesta feminista que de cuenta de la complejidad de eso que llamamos *naturaleza*, Haraway propone la metáfora de la cyborg: «una híbrida de máquina y organismo, una criatura de realidad social y también de ficción»[61]. La cyborg supone una onto-epistemología nueva, híbrida, pues captura la realidad corporal incorporando tecnología. La tecnología, aparte de ser una herramienta de dominación, desafía los dualismos, tales como hombre/mujer, sexo/género, naturaleza/cultura, y ofrece posibilidades de emancipación para los sujetos oprimidos[62]. Las cyborgs también reivindican una política basada en coaliciones de parentesco autoconscientemente construidas, que abracen construcciones parciales, contradictorias y permanentemente abiertas[63].

Sin embargo, después de treinta años del nacimiento de la cyborg, el nuevo contexto mundial requiere para Haraway la creación de una nueva figura, que vendrá de la mano de su segundo manifiesto: *especie de compañía*, en concreto, *las perras*. Ante el jaque que las políticas neoliberales han hecho al planeta, se hace necesario enfatizar la vida, el componente vital de la relación de co-constitución de naturaleza-cultura-tecnología. Sin embargo, a pesar de que las perras son mejores guías para la tecnobiopolítica del tercer milenio, no por eso dejan de tener vigencia las cyborgs, ya que, como señala Haraway, son «las parientes jóvenes de la gran familia queer de las especies de compañía»[64].

Haraway despliega así su onto-epistemología relacional: «los seres se constituyen mutuamente […] no preexisten a sus relaciones»[65]. «Los sujetos, objetos, tipos, razas, especies, géneros (*genre*) y géneros (*gender*) son producto de sus relaciones»[66]. Naturaleza y cultura

60 *Vid*. M'CHAREK, Amade (2010): «Fragile differences, relational effects: Stories about the materiality of race and sex». *European Journal of Women's Studies*, vol. 17, nº 4, pp. 307-322, p. 307. Disponible en web https://www.academia.edu/5300480/_Fragile_differences_relational_effects_Stories_about_the_materiality_of_race_and_sex_in_European_in_Journal_of_Womens_Studies_2010_

61 HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia… op. cit.*, p.253.

62 *Vid*. *ib*., pp. 253, 283, 304.

63 *Vid*. *ib*., pp. 265-266, 269.

64 HARAWAY, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago, p. 11. Trad. propia.

65 *Ib*., p. 6. Trad. propia.

66 *Ib*., p. 7. Trad. propia.

implosionan así en *naturoculturas*[67], conformadas por actores materiales semióticos, por especies de compañía, en relaciones co-constitutivas, de otredades significativas.

6. La co-constitución del sexo/género en los tecnocuerpos

Preciado señala que el cuerpo del siglo XXI está habitado por tecnologías blandas, líquidas, hormonales, moleculares, quirúrgicas, que toman la forma del cuerpo, devienen cuerpo[68], por lo que se hace necesario hablar de *tecnocuerpo*. Define al tecnocuerpo como «una entidad tecnoviva multiconectada que incorpora tecnología»[69]. En este artículo defendemos la idea de que, se trate de un cuerpo que haya utilizado tecnología para modificar el sexo/género que le ha sido asignado o no, la gran mayoría de los cuerpos del s. XXI son *tecnocuerpos*, es decir, cuerpos que no pueden ser entendidos sólo orgánicamente, sino que debido a una ingesta o ensamblaje tecnológico prostético, sufren algún tipo de modificación. Esto es, cuerpos conformados/alterados por una ingente y variada cantidad de medicamentos, hormonas y sustancias sintéticas, así como por múltiples prótesis, como dentaduras postizas, gafas, prótesis de cadera, empastes dentales, marcapasos, baipás, implantes de pecho, piernas o brazos prostéticos, etc.

Preciado distingue dos tipos de tecnologías que producen y controlan nuestras subjetividades: las tecnologías de la representación (fotografía, cine, televisión, Internet…) y las tecnologías del cuerpo (biotecnología, cirugía, endocrinología). Desde aquí, afirma que

> *el género no es sólo performativo (es decir, un efecto de las prácticas culturales lingüístico-discursivas) […]. El género es ante todo prostético, es decir, no se da sino en la materialidad de los cuerpos.*[70]

En lugar de enfatizar que el enfoque performativo del género es limitado (y hemos dejado clara nuestra postura previamente respecto al tema de su capacidad de dar cuenta de la materialidad, entendida ésta como tecnorgánica), lo que nos parece imprescindible plasmar aquí es la dimensión tecnológica en la que Preciado pone el foco. En este sentido, y sólo en éste, traemos sus críticas a colación. Así, el autor, a pesar de incorporarlo en su producción teórica y ensalzar sus virtudes, apunta que la performatividad del género no es capaz de dar cuenta de los procesos tecnológicos de incorporación del mismo. Haciendo referencia al caso de Agnés, quien

67 Tomo el término *naturocultura* de PALLÍ MONGUILOD, Cristina (2006): «Diferencias que importan: Haraway y sus amores perros», *Athenea Digital*, nº 10, pp. 239-249. Disponible en web http://antalya.uab.es/athenea/num10/palliM.pdf, como traducción del original *natureculture*, quien a su vez sigue la traducción de Helena Torres.

68 *Vid*. PRECIADO, Paul B. (2008): *Testo… op. cit.,* p. 66.

69 *Ib*., p. 39.

70 PRECIADO, Paul B. (2002): *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid, p. 25. En la p. 74 la crítica, con la que no estamos del todo de acuerdo, se agudiza: «La noción butleriana de *performance de género*, así como la aún más sofisticada *identidad performativa*, se deshace prematuramente del cuerpo y de la sexualidad haciendo imposible un análisis crítico de los procesos tecnológicos de inscripción que hacen que las performances pasen como *naturales* o no».

en la década de los 50-60 del siglo pasado se hace pasar por intersexual y logra finalizar con la colaboración de la institución médica su proceso de cambio de sexo MTF, afirma:

> *Si bien el análisis performativo butleriano fue y sigue siendo muy fructífero, […] parece insuficiente para dar cuenta del proceso de Agnès. Así como da resultados eficaces para la comprensión de la identidad en su proliferación discursiva […] el análisis performativo de la identidad […] ignora las tecnologías de incorporación específicas que funcionan en las diferentes inscripciones performativas de la identidad. El concepto de […] identidad performativa, no permite tomar en cuenta los procesos biotecnológicos que hacen que determinadas performances* pasen *por naturales y otras, en cambio, no.*[71]

Situándolo en el marco del sistema sexo/género, Preciado señala el carácter tecnológico tanto del género como del sexo: «el sexo y la sexualidad (y no solamente el género) deben comprenderse como tecnologías socio-políticas complejas»[72]. Define el sexo como «una tecnología de dominación heterosocial que reduce el cuerpo a zonas erógenas, en función de una distribución asimétrica de poder entre los géneros (femenino/masculino)»[73].

Sin embargo, el hecho de que tanto el sexo como el género sean tecnologías no quiere decir que sean lo mismo, por la misma razón de que el hecho de que ambos sean construcciones discursivas tampoco quiere decir que lo sean. A pesar de suponer un paso más allá en la difuminación de la rígida distinción entre sexo y género, no interpretamos aquí la conceptualización de Preciado como una identificación total del sexo con el género, ya que afirma que «el género podría resultar una tecnología sofisticada que produce cuerpos sexuados»[74].

Utilizando los conceptos *tecnologías del género* de Teresa de Lauretis y de *performatividad* de Judith Butler, Preciado define el *tecnogénero*: «conjunto de técnicas fotográficas, biotecnológicas, quirúrgicas, farmacológicas, cinematográficas o cibernéticas que constituyen performativamente la materialidad de los sexos»[75]. «El tecnogénero es una ficción somatopolítica», producida por el conjunto de tecnologías mencionadas, que funciona como filtro, como un programa operativo que distorsiona, fija y limita nuestras percepciones sensoriales, que toman la forma de afectos, deseos, acciones, creencias, identidades. El resultado es un saber evidente sobre un* mism*, un yo sexual: *soy mujer, soy hombre, soy homosexual, soy heterosexual*[76].

---

71 PRECIADO, Paul B. (2009): «La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos - Biopolíticas del género» en RUCHANSKY, Emilio (coord.). *Conversaciones feministas: Biopolítica* (pp. 15-41), Ají de pollo, Buenos Aires, p. 31.
Disponible en web http://www.ms.gba.gov.ar/ssps/residencias/biblio/PreciadoB_Biopolitica_genero.pdf

72 *Ib*., p. 21.

73 *Ib*., p. 22.

74 *Ib*., p. 21.

75 PRECIADO, Paul B. (2008): *Testo… op. cit.,* p. 86.

76 *Vid*. *ib.*, p. 89.

Además de la multiplicidad de materialidades sexo/genéricas que suponen los cuerpos englobados bajo el término *intersexualidad*, la tecnología juega un papel importante en la deconstrucción del sistema sexo/género y en la reconfiguración y resignificación de ambos conceptos y su relación. A pesar de que puede usarse para ingresar nuevamente en una de las rígidas categorías de binomio, mediante una tecnocorporalidad, a menudo hiperbólica, la tecnología permite dinamitar la coherencia entre sexo/género/sexualidad, transitar, fluir, subvertir.

Retomando la idea de la prótesis tecnológica, el ejemplo del dildo ilustra cómo la materialidad del sexo puede deconstruirse y reconstruirse de un modo fluido y cambiante. Esta prótesis, acoplada a un cuerpo, a una configuración de diferencias particulares que denominamos *femenino*, teniendo un comportamiento de género, una configuración de diferencias particulares que denominamos *masculino*, y una relación sexual con otra configuración de diferencias particular (*masculina*, *femenina*, *ambas*, o de cualquier grado dentro de las infinitas posibilidades entre ambas), muestra una configuración de la materialidad del sexo, del género y de la sexualidad, que es el efecto de la interacción de diferencias orgánico-material-tecnológico-discursivas. Es decir, que el sexo, el género, la sexualidad (también la raza, la capacitación, etc.) y sus materialidades son efectos de prácticas relacionales orgánico-material-tecnológico-discursivas.

Finalmente, muestra, además, que la relación entre lo que analíticamente diferenciamos como *sexo* y *género* es de co-constitución y configuración mutua[77]: no solamente el género determina el sexo, sino que modificar la materialidad del sexo tiene implicaciones en el género. Además del dildo, ejemplos como el consumo de testosterona, proceso descrito por Preciado[78], ilustran esta relación de co-constitución. Así, las tecnologías aumentan las posibilidades para la multiplicidad de materializaciones del sexo, del género y de la sexualidad de los tecnocuerpos.

---

77 Esta propuesta que está pensada a partir de mis propias investigaciones y es fruto de las mismas, ha sido formulada también por otras autoras, cuyos planteamientos he encontrado con posterioridad a mi propia formulación y desarrollo. Laurel C. Scheneider afirma: «It is this co-constitutive quality of sex, race and gender that I am interested in». SCHNEIDER, Laurel C. (2012): «What race is your sex?» en BOISVERT, D.L. & EMERSON JOHNSON, Jay (eds.): *Queer Religion: LGBT Movements and Queering Religion, Vol. II* (pp. 125-141), Praeger, Santa Barbara, p. 125. «To make the claim that sex, gender and race all constitute each other (suggesting, for example, that whiteness itself has a gender) supposes an unseemly or even grotesque conflation of natures». *Ibidem.*
Por su parte, y como he mencionado anteriormente, Fausto-Sterling también señala la relación de co-constitución entre sexo y género: «How, more specifically, can DST help to form a new research agenda which depends upon the mutual construction of sex and gender?», FAUSTO-STERLING, Anne (2003): «The problem with… *op. cit.*, p. 125.

78 *Vid*. PRECIADO, Paul B. (2008): *Testo… op. cit.,* pp. 47-57, 78-81.

7. Conclusión

Nuestro objetivo en este artículo era cuestionar y disputar el carácter natural del sexo, y mostrar que entre éste y el género se da una relación de co-constitución, relación que resulta imprescindible abordar desde el ámbito de los tecnocuerpos.

Para ello, hemos mostrado que la invención del sexo tiene lugar en un momento histórico concreto, desvelando su carácter de construcción. De igual modo, hemos señalado el período en el que aparece el concepto *género* y, con ello, la distinción entre éste y el sexo, caracterizado previamente como natural. De esta manera, hemos desmontado la rígida distinción moderna entre sexo-naturaleza y género-cultura, ya que hemos mostrado que tanto el sexo como el género son construcciones culturales performativas y normativas.

Reconceptualizando, por una lado, el sexo y el género como diferencias, que, como la raza, la capacitación, etc. son efectos de prácticas relacionales que se materializan en las relaciones. Y, por otro, reformulando el cuerpo de la mano de la figura de la cyborg, que difumina los binomios humana/animal, naturaleza/cultura, mostrando su carácter híbrido, de máquina y organismo, hemos mostrado que las diferencias como el sexo y el género son efectos de relaciones orgánico-material-tecnológico-discursivas.

De esta manera, hemos abierto la performatividad sexo/genérica hacia lo tecnológico, mostrado el carácter tecnológico de estos últimos, además del discursivo y material, y hemos logrado conceptualizar la relación de co-constitución entre el sexo/género en el marco de los tecnocuerpos, lo que ofrece múltiples posibilidades para su materialización, rompiendo así la coherencia entre sexo, género y deseo.

Bibliografía

- ARISTÓTELES (1943): *Generation of Animals*, Peck, A.L. (tr.), Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts. Disponible en web: https://archive.org
- ARISTÓTELES (1887): *History of Animals*, Creswell, M.A.R. (tr.), George Bell & sons, London. Disponible en web: https://archive.org
- ARISTÓTELES (1885): *The politics and economics*, Gillies, J. (intr.), Walford, E. (tr.), George Bell & sons, London. Disponible en web: https://archive.org
- BARRETT, Michèle (1980): *Women's Oppression Today. Problems in Marxist Feminist Analysis*, Verso, New York
- BLACKER, G.F. & LAWRENCE, T.W.P. (1896): «A Case of True Unilateral Hermaphroditism with Ovotestis Occurring in Man, with a Summary and Criticism of the Recorded

Hermaphroditism». *Transactions of the Obstetrical Society of London*, Vol. 37, pp. 265-317

- BURGOS DÍAZ, Elvira (2012): «Judith Butler: políticas performativas» en ARAGÜÉS, J.M. & LÓPEZ DE LIZAGA, J.L. (coords.). (2012): *Perspectivas. Una aproximación al pensamiento ético y político contemporáneo*, pp. 89-114, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza
- BUTLER, Judith (2002): *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del* sexo, Paidós, Buenos Aires [ed. orig. ingl. 1993]
- BUTLER, Judith (2006): *Deshacer el género*, Paidós, Barcelona [ed. orig. ingl. 2004]
- BUTLER, Judith (2007): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona [ed. orig. ingl. 1990]
- DAVIS, A. (2004): *Mujeres, raza y clase*, Akal, Madrid [ed. orig. ingl. 1981]
- DREGER, Alice D. (1988): *Hermaphrodites and the Medical Invention of Sex*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts - London
- FAUSTO-STERLING, Anne (2000): *Sexing the body. Gender politics and the construction of sex*, Basic Books, New York
- FAUSTO-STERLING, Anne (2003): «The problem with sex/gender and nature/nurture», en WILLIAMS, S.J.; BIRKE, L. & BENDELOW, G.A. (eds.). *Debating biology: Sociological reflections on health, medicine and society* (pp. 123-132), New York: Routledge, 2003
- FAUSTO-STERLING, Anne (2006): *Cuerpos Sexuados. La política de género y la construcción de la sexualidad*, Melusina, Barcelona
- GALENO (1964-1965): *Opera omnia*, 20 vols., Kühn, C.G. (ed.), reimpr. [(1821-1833): 1ª ed., Leipzig], Georg Olms, Hildesheim
- GALENO (2010): *Del uso de las partes del cuerpo*, López Salvá, M. (tr.), Gredos, Madrid
- GEOFFROY SAINT-HILAIRE, Isidore (1836): *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux ou Traité de tératologie, Vol. 2*, J. B. Baillière, Libraire de la Académie Royale de Médecine, Paris. Disponible en web http://gallica.bnf.fr/
- HAMPSON, J.G. (1955): «Hermaphroditic genital appearance rearing and eroticism in hyperadrenocorticism». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 96, pp. 265-273
- HAMPSON, J.L.; HAMPSON, J.G. & MONEY, J. (1955): «The syndrome of gonadal agenesis (ovarian agenesis) and male chromosomal pattern in girls and women: Psychological studies». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 97, pp. 207-226

- HARAWAY, Donna (1991): *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York
- HARAWAY, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres: La reinvención de la naturaleza*, Cátedra, Madrid. Disponible en web http://kolectivoporoto.cl/wp-content/uploads/2015/11/Haraway-Donna-ciencia-cyborgs-y-mujeres.pdf
- HARAWAY, Donna (2003): *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, Prickly Paradigm Press, Chicago. Disponible en web https://nihilsentimentalgia09.files.wordpress.com/2013/03/haraway_companion_species_manifesto.pdf
- HAUSMAN, Bernice L. (1995): *Changing Sex: Transsexualism, Technology and the Idea of Gender*, Duke University Press, Durham, North Carolina - London
- KLEBS, Theodor Albrecht Edwin (1868): *Handbuch der Pathologischen Anatomie*, August Hirschwald, Berlin
- LAQUEUR, Thomas (1994): *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Cátedra, Madrid [ed. orig. ingl. 1990]. Disponible en web https://drive.google.com/file/d/0B0_bNCz-LFttSEtwTGRJMy1ZdU0/view
- LORDE, Audre (2003): *La hermana, la extranjera. Artículos y Conferencias*, Horas y Horas, Madrid [ed. orig. ingl. 1984]
- M'CHAREK, Amade (2010): «Fragile differences, relational effects: Stories about the materiality of race and sex». *European Journal of Women's Studies*, vol. 17, nº 4, pp. 307-322. Disponible en web

  https://www.academia.edu/5300480/_Fragile_differences_relational_effects_Stories_about_the_materiality_of_race_and_sex_in_European_in_Journal_of_Womens_Studies_2010_
- MONEY, John (1955): «Hermaphroditism, gender and precocity in hyperadrenocorticism: Psychological findings». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 96, pp. 253-264
- MONEY, John & ERHARDT, Anke A. (1972): *Man and woman, boy and girl*, Johns Hopkins University Press, Baltimore
- MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1955): «An examination of some basic sexual concepts: The evidence of human hermaphroditism». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 97, pp. 301-319

- MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1957): «Imprinting and the Establishment of Gender Role». *American Medical Association Archives of Neurology and Psychiatry*, vol. 77, pp. 293-295
- MONEY, John; HAMPSON, J.G. & HAMPSON, J.L. (1956): «Sexual incongruities and psychopathology: The evidence of human hermaphrodites». *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, vol. 98, pp. 43-57
- MONEY, John & TUCKER, P. (1976): *Sexual Signatures. On being a man*, Harrap, London
- MORAGA, Cherríe y CASTILLO, Ana (eds.) (1988): *Esta puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*, Istmo, San Francisco [ed. orig. ingl. 1981]
- MOREAU, Jacques L. (1803): *Histoire naturelle de la femme*, *Vol II*, Paris http://gallica.bnf.fr/
- OAKLEY, Ann (1985): *Sex, Gender and Society*, Gower/Temple Smith, Aldershot [ed. orig. Ingl. 1972]
- PALLÍ MONGUILOD, Cristina (2006): «Diferencias que importan: Haraway y sus amores perros», *Athenea Digital*, nº 10, pp. 239-249. Disponible en web http://antalya.uab.es/athenea/num10/palliM.pdf
- PRECIADO, Paul B. (2002): *Manifiesto contra-sexual*, Opera Prima, Madrid. Disponible en web https://www.sertao.ufg.br/up/16/o/Beatriz_Preciado_-_Manifiesto_contra-sexual_%282002%29.pdf?1373809656
- PRECIADO, Paul B. (2008): *Testo Yonki*, Espasa Calpe, Madrid
- PRECIADO, Paul B. (2009): «La invención del género, o el tecnocordero que devora a los lobos - Biopolíticas del género» en RUCHANSKY, Emilio (coord.). *Conversaciones feministas: Biopolítica* (pp. 15-41), Ají de pollo, Buenos Aires. Disponible en web http://www.ms.gba.gov.ar/ssps/residencias/biblio/PreciadoB_Biopolitica_genero.pdf
- REIS, Elizabeth (2009): *Bodies in doubt: An American History of Intersex*, John Hopkins University Press, Baltimore
- SCHNEIDER, Laurel C. (2012): «What race is your sex?» en BOISVERT, D.L. & EMERSON JOHNSON, Jay (eds.): *Queer Religion: LGBT Movements and Queering Religion, Vol. II* (pp. 125-141), Praeger, Santa Barbara
- SIMPSON, James Young (1836-39): «Hermaphroditism, or Hermaphrodism» en TODD BENTLEY, R. (ed.): *The Cyclopaedia of Anatomy and Physiology, Vol. 2*, Longman, Brown, Green, Longmans, & Roberts, London

- SIMPSON, James Young (1871): *The Works of Sir James Young Simpson, Bart., Vol. II. Anaesthesia, Hospitalism, Hermaphroditism and a Proposal to Stamp Out Small-Pox and Other Contagious Diseases*, Adam and Charles Black, Edimburgh. Disponible en web https://archive.org
- STOLLER, Robert J. (1964): «A Contribution to the Study of Gender Identity». *International Journal of Psycho-Analysis*, vol. 45, pp. 220-226
- STOLLER, Robert J. (1968): *Sex and Gender. The Development of Masculinity and Femininity*, Karnac Books, London
- VON STADEN, Heinrich (1989): *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria*, Cambridge University Press, Cambridge

INFORMACIÓN EDITORIAL

NORMAS DE PUBLICACIÓN
— SCIENTIA HELMANTICA —

Revista internacional online de Filosofía

1. *Scientia Helmantica* recibe trabajos originales en español o inglés, aunque se podrán publicar trabajos en otras lenguas cuando el Comité de Redacción así lo estime oportuno.

2. Los trabajos deben ser enviados en un documento doc, docx u odt a la siguiente dirección de correo electrónico: scientiahel@usal.es

3. La extensión total de los trabajos no debe superar las 10.000 palabras y la de las recensiones no debe superar las 1.000 palabras.

4. Cada trabajo debe incluir un «Resumen» del artículo no superior a 200 palabras y no más de 5 «Palabras Clave». El «Resumen» («Abstract») y las «Palabras Clave» («Keywords») deben estar en español e inglés.

5. Junto con el cuerpo de texto, en el artículo debe incluirse el título del mismo, en español e inglés, y el nombre de la autoría. Si se desea que fueran publicados, también pueden incluirse tanto el email personal como el nombre del centro de trabajo o lugar de residencia de la institución a la que el autor o autora se encuentra adscrito/a.

6. Cuando los trabajos lleven imágenes, éstas se han de adjuntar en jpg. En este caso, se aconseja adjuntar asimismo el artículo completo en formato pdf para ilustrar la ubicación correcta de las imágenes con respecto al texto.

7. Al final del trabajo debe incluirse una «Bibliografia» completa y en orden alfabético que reúna los trabajos que han sido consultados para elaborar el texto.

8. Tanto para las referencias a pie de página como para la «Bibliografía» el estilo en el que se basa *Scientia Helmantica* es el CMOS o Estilo Chicago. Ejemplos:

— *[Nota al pie]* FERNÁNDEZ BUEY, Francisco (2007): *Utopías e Ilusiones Naturales*, El Viejo Topo, España, p. 326.

— *[En «Bibliografía»]* KROPOTKIN, Piotr (2005): *La Conquista del Pan*, Libros de Anarres, Buenos Aires

9. La Revista no realiza corrección de pruebas o de estilo. El Comité de Redacción puede solicitar al autor/a la revisión del artículo para su remisión al Comité Científico. Los errores excesivos en los trabajos podrán ser motivo de rechazo para su publicación.

10. Todos los trabajos son sometidos a evaluación por el Comité Científico (revisión por pares, sin identificar la autoría). Este Comité sugiere su aceptación o rechazo. El Comité de Redacción, tras la evaluación del Comité Científico, y habiendo comprobado previamente la pertinencia del trabajo tanto por su temática como por sus aspectos formales, decide finalmente la inclusión de los mismos en los números a publicar y la fecha de su publicación.

11. *Scientia Helmantica* se acoge a la licencia *Creative Commons de Reconocimiento – No Comercial (by-nc)*. Por tanto, no existen restricciones de acceso a la revista, al tiempo que podrá ser utilizada y/o reproducida siempre que se reconozca la autoría del contenido y siempre que no se haga un uso comercial de ella.

12. Cualquier consulta sobre las normas de publicación y evaluación de los trabajos puede efectuarse al correo electrónico de *Scientia Helmantica*: scientiahel@usal.es

EQUIPO EDITORIAL (2ª época)

Editorial Staff

— *Dirección / Direction*: Francisco Javier CORTÉS SÁNCHEZ

— *Codirección / Co-direction*: Isabel ROLDÁN GÓMEZ

— *Asesoramiento de dirección / Direction Adviser*: Reynner FRANCO RODRÍGUEZ

— *Comité Asesor / Adviser Committee*:

- Cirilo FLÓREZ MIGUEL. Universidad de Salamanca (España)
- Reynner FRANCO RODRÍGUEZ. Universidad de Salamanca (España)
- Fernando LONGÁS URANGA. Universidad de Valladolid (España)
- Celia Georgina MEDINA. Universidad Nacional de Tucumán, Universidad Nacional de Jujuy (Argentina)
- José Luis MOLINUEVO. Universidad de Salamanca (España)
- Vicente SANFÉLIX VIDARTE. Universitat de València (España)
- Ángela SIERRA GONZÁLEZ. Universidad de La Laguna (España)
- Carmen VELAYOS CASTELO. Universidad de Salamanca (España)

— Comité de Redacción / Redaction Committee:

- Alejandro LOZANO
- Isabel ROLDÁN GÓMEZ
- Alberto HERRERA PINO
- Francisco Javier CORTÉS SÁNCHEZ
- Giorgia ITALIA

— Edición y presentación web / Web Design:

- Alberto HERRERA PINO

SCIENTIA HELMANTICA

Editado en Salamanca (España) por la Universidad de Salamanca

ISSN: 2255-5897